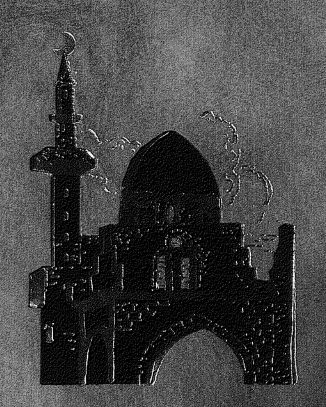
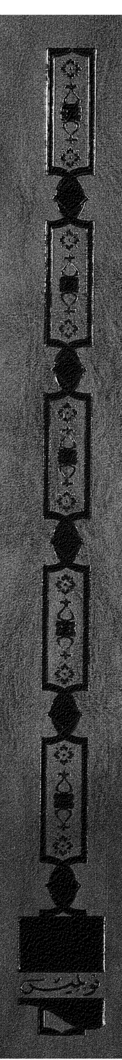
موسوعة
الحضارة الإسلامية
تأليف أحمد أمين

مَوْسُوعَةُ الحَضَارَةِ الإسْلامِيَّةِ

المجلّد الرابع

ضحى الإسلام (3)

أحمَد أمين

مَوسُوعَة الحَضَارَةِ الإِسلامِيَّةِ

المجلّد الرابع

ضحى الإسلام (3)

دار نوبليس

2006

اسم المجموعة: موسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: ضحى الإسلام (3)

المؤلف: أحمد أمين

قياس الكتاب: 20 × 28

عدد الصفحات: 272

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوبليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إليكتروني: E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com

الطبعة الأولى: 2006

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على سيد المرسلين.

وبعد، فهذا الجزء الثالث وهو الأخير من «**ضحى الإسلام**»، بحثت فيه عن الفِرَق الدينية في العصر العباسي الأول، من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج، وعرضت من كل فرقة لناحيتها الدينية، وناحيتها السياسية، وناحيتها الأدبية.

وقد رأيت أن من كتبوا في الفرق والملل والنحل سلكوا مسلكين، ـ شأنهم في ذلك شأن المؤرخين ـ فمنهم من اكتفى بشرح وجهة النظر لكل فرقة، ووقف عند هذا الحد، لم ينقد ولم يحلّل، ولم يتعرض لتأييد الرأي ولا الرد عليه، وترك ذلك للقارىء يُعمل فكره ويكوّن رأيه، ثم يقبله أو يرفضه، كما فعل الشهرستاني في كتابه «**الملل والنحل**» في أغلب الأحيان.

ومنهم من تعرّض لكل رأي وأبدى حجته، ونقَدَه، وعارضه أو أيده، كما فعل ابن حزم في «**الملل والنحل**».

ولقد ترددت في أي المسلكين أسلك، ثم لم ألبث إلا قليلاً حتى قطعت بتفضيل الطريقة الثانية على الأولى: لأنها أنفع للقارىء، وأصدق في أداء المؤلف للواجب، وأدل على شخصيته.

ولكني رأيت ابن حزم وأمثاله إذ عرضوا للرأي المخالف سفَّهوه، وأوسعوا قائله سبًّا وتعنيفاً، فلم أجارهم في شيء من ذلك، وأدليت برأيي فيه في لين وهوادة.

وألزمت نفسي ـ على قدر وسعي ـ أن أقف موقف القاضي العادل، أدقق النظر وأردّد الفكر في أقوال مؤيدي الرأي ومهاجميه، وأصغي لحجج الفريقين، وأحاول ما استطعت أن أتجرد من إلْفي وعادتي، حتى إذا نضج الرأي وتبين لي الصواب أصدرت حكمي مؤيداً بدليله في غير جرح ولا تسفيه، ثقة مني بأن قوة الحجة في معانيها الكامنة، لا في أشكالها الظاهرة، وأن من طلب الحق ودعا إليه، علم أن العنف يدعو إلى العنف، وتسفيه الرأي بالسب يدعو صاحبه إلى الإصرار عليه، وأن خير طريق في الدعوة ما سنّه الله في القرآن

الكريم: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: 125] و ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34].

ولقد لقيت في هذا الجزء من العناء ما لم ألقه في غيره من الأجزاء، لأن العقائد الدينية قد عملت فيها الأهواء أكثر مما عملت في غيرها من مناحي الحياة؛ فتحرير المذهب كما يتصوره أصحابه في غاية من الصعوبة، والخطوط المرسومة في تحديده في كثير من الأحيان غامضة ملتوية. وحسبك مثلاً على هذا ما نراه في مذهب المعتزلة؛ فقد أبيدت كتبهم، وعدا خصومهم على آثارهم، فإذا أردنا معرفة آرائهم لم نرها محكية إلا في كتب أعدائهم، وهؤلاء في كثير من الأحيان لا يُدْلون بحججهم في قوة كالتي يدلي بها أصحابها، فهم يُضْعفون الدليل ويقوّون الرد.

ثم آراء الفرق في كتب الفرق مهوّشة مبعثرة قلّ أن تربطها وحدة، وقلّ أن يعنى فيها بوضع الفروع بعد أصولها. فكنت إذا أحببت أن أترجم لعلم من أعلام الفرقة كالعَلّاف والنَّظّام، لم أرَ ذلك مجموعاً في موضع ولا مرتباً في مكان، فأضطر إلى جمع رأي من هنا ورأي من هناك، فإذا تم لي ذلك حاولت أن أؤلف منها شكلاً منظماً، فكنت أنجح حيناً وأخفق حيناً.

هذا إلى فوضى هذه الكتب في عرض المذاهب، وغموض التعبير، ومزج القشور باللباب.

ففي سبيل الله ما لقيت من تحري الصواب وإيضاح الفكرة، وعرض الآراء عرضاً يوافق ذوق العصر.

وقد كنت وعدت القرّاء أن يكون لضحى الإسلام جزء رابع يشمل الحياة العقلية في الأندلس، ثم نبهني بعض المستشرقين في أن الخير تأجيل ذلك العصر الذي بعد الضحى حتى تغزر مادة الأندلس ويحسن عرضها، فرأيت الصواب فيما رأوا.

فأختم بهذا الجزء «**ضحى الإسلام**»، وإن كان في العمر فضل وفي الجهد بقية واليت الكلام في العصر الذي بعده، مستعيناً بالله، مستمنحاً توفيقه.

13 شعبان سنة 1355 هـ

29 أكتوبر سنة 1936 م

أحمد أمين

البـــاب الرابـــع

في العقائد والمذاهب الدينيـة

في العصر العباسي الأول

تمهيد في نشأة علم الكلام

كثر البحث في العقائد في ذلك العصر وتشعب، واتخذ ألواناً جديدة لم تكن أيام النبي ﷺ ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكوّن منها علم جديد يساير سائر العلوم التي نشأت في هذا العصر، هو «علم الكلام».

وقد تعاون على نشوئه وارتقائه أسباب كثيرة: بعضها داخلي، وبعضها خارجي؛ وأعني بالأسباب الداخلية أسباباً صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم، وبالأسباب الخارجية أسباباً أتت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة غير الإسلام.

فأما الأسباب الداخلية فأهمها:

1 ـ أن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما عرَض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد ﷺ، فرد عليهم ونقض قولهم؛ فحكى عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبوات، وقالوا: «ما يهلكنا إلا الدهر»، ورد عليهم بمختلف الدلائل. وعرض للشرك بجميع أنواعه؛ فمن المشركين مَن ألّه الكواكب واتخذها شريكة لله، فرد عليهم بمثل آية إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعَام: 76] ؛ ومنهم مَن ألَّه عيسى عليه السلام، فردَّ عليهم في مواضع عدة وقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عِمرَان: 59]. وحمل على الذين قالوا بعبادة الأوثان وأشركوها مع الله. وحكى عن قوم أنكروا النبوات جميعاً فقالوا: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسرَاء: 94] ورد عليهم. وعن قوم أنكروا نبوّة محمد خاصة ورد عليهم. وأورد رأي قوم أنكروا الحشر والنشر، فرد عليهم بقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥۚ﴾ [الأنبيَاء: 104] ، إلى غير ذلك. وعرض لمسائل التكليف والجبر والاختيار وأبان الحجة فيها؛ فحكى عن طائفة من المنافقين يوم أُحُد أنهم قالوا: «هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ؟» وقالوا: «لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيءٌ ما قُتِلْنَا ها هُنَا»، ورد عليهم في قولهم. وأمر الرسولَ أن يدعو دعوته، ويجادل مخالفيه، فقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النّحل: 125] فكان طبيعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردّوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء «علم الكلام».

2 ـ أن المسلمين لما فرغوا من الفتح، واستقر بهم الأمر، واتسع لهم الرزق، أخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيثير خلافات دينية، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها، ويكاد يكون هذا مظهراً عاماً في كل ما نعرفه من أديان، فهي أول أمرها عقيدة ساذجة قوية لا تأبه لخلاف، ولا تلتفت إلى بحث، ينفذ نظرها إلى أسس الدين فتعتنقها وتؤمن بها إيماناً تاماً في غير ميل إلى بحث وفلسفة؛ ثم يأتي طور البحث والنظر وصبغ مسائل الدين صبغة علمية فلسفية، وإذ ذاك يلتجيء رجال الدين إلى الفلسفة يستعينون بها في تدعيم حججهم وتقوية براهينهم؛ هذا ما كان في اليهودية، وهذا ما كان في النصرانية، وهذا ما كان في الإسلام؛ فقد كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان لا يعتوره كثير من الجدل؛ فلما هدأ الناس أخذوا ينظرون ويبحثون، ويتوسعون في النظر والبحث، ويجمعون بين الأشباه والنظائر، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات، فكان ذلك يستتبع حتماً اختلاف وجهة النظر، فاختلاف الآراء والمذاهب. ولنسق لذلك مثلاً: أن المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقَدَر خيره وشرّه، ويؤمنون بأن الإنسان مكلف بما أمره الله به، وكان إيمانهم بذلك إيماناً قوياً مجملاً من غير تعمق في بحث، ولا تفلسف في نظر؛ فجاء مَن بعدهم يجمعون الآيات الواردة في هذا الموضوع ويفلسفونها؛ فرأوا من ناحية أن الله تعالى يقول ـ مثلاً ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [البقرة: 6]، ويقول: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّآ إِنَّهُۥ كَانَ لِءَايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا ﴿١٧﴾﴾ [المدثر: 11 ـ 17]، ويقول: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ [المسد: 1 ـ 3]. فقالوا إن هذه الآيات وأمثالها يدل ظاهرها على الجبر والتكليف بما لا يطاق؛ وقد أخبر الله في كل من الآيتين الأخيرتين عن شخص معين أنه لا يؤمن قط، ومع هذا كلفه الإيمان. ومن ناحية أخرى مليء القرآن بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [الإسراء: 94]، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]، ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: 39] فكيف التوفيق بين هذه الآيات جميعاً؟ وهل الإنسان مجبر أو مختار؟ وهكذا جمعوا الآيات التي ظاهرها الخلاف، وأخذوا يبحثونها البحث العلمي الفلسفي، ويوازنون بينها، فأدّاهم ذلك إلى اختلاف طويل وجدال عميق سنعرض له بعد. وكل ما نريد الآن أن نبينه هو كيف أدى البحث العلمي في المسألة إلى الاختلاف في الحجج والاختلاف في المذاهب مما كان أساساً من أسس علم الكلام؟

3 ـ المسائل السياسية ـ ولعل أوضح مثل لذلك مسألة الخلافة، فقد توفي رسول الله ﷺ ولم يعين من يخلفه، ولم ينص على نظام يتبع في اختيار الخليفة، بدليل أن المهاجرين والأنصار اختلفوا، فقالت الأنصار: منَّا أمير ومنكم أمير، وردّ عليهم المهاجرون.

وأسرع عمر فبايع أبا بكر وتبعه الناس، وعدّت هذه غلطة وقى الله المسلمين شرها، لأن المسلمين لم يستشاروا فيمن يكون خليفة واتبع أبو بكر طريقة أخرى، فعهد بالخلافة إلى عمر، واتبعه عمر طريقة ثالثة.

ولو نظرنا إلى المسألة بعقلنا اليوم لقلنا إنها مسألة سياسية بحتة، فالدين لم يقيد المسلمين فيها بشكل خاص ولا بشكل معين، وكل ما قيدهم به أن ينظروا إلى الصالح العام، فأولو الرأي في الأمة يضعون القوانين التي تكفل حسن الاختيار، وتحسم أسباب النزاع، ويختارون من يحقق المصلحة العامة، ويعزلون من لم يحققها، وينظرون في كل زمن بما يناسبه، ويتقدمون في فهم ذلك بتقدم الناس في فهم الحقوق والواجبات؛ فإذا حدث خلاف بين أولي الرأي فيما يتبع وفيمن يختار فالخلاف سياسي، كالذي يكون بين الأحزاب السياسية اليوم؛ فإذا رأى قوم استخلاف أبي بكر فلهم رأيهم السياسي وحججهم السياسية، وإذا رأى قوم استخلاف عليّ فكذلك، وإذا رأى قوم أن لا هذا ولا ذاك أدلوا برأيهم، فإذا استطاعوا أن يقنع بعضهم بعضاً فيها، وإن حكّموا السيف وانتصر الأقوى فشأنهم شأن الأحزاب يختلفون فيتقاتلون، ويفوز أحدهم بالحكم فيظل فيه حتى يغلبه آخر بالرأي العام أو السيف.

ولكن لم يكن الأمر على هذا النحو في ذلك العصر الذي نؤرخه، فلم تتخذ الأحزاب هذا الشكل السياسي البحت، بل اصطبغت صبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسيًّا يقتتلون دينيًّا، وبدل أن يسمى الحزب اسماً سياسيًّا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسماً يدل على المذهب الديني: كشيعة وخوارج ومرجئة، وبدل أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد تحاجوا بالكفر والإيمان والجنة والنار؛ فقد اختلف المسلمون بعد مقتل عثمان وانقسموا أحزاباً، وهي في الواقع أحزاب سياسية قد يرى كل حزب أن الحق بجانبه، وأن خير الأمة يتحقق باستخلاف من يدعو إليه؛ فحزب يرى أن عليًّا أولى الناس بأن يكون خليفة المسلمين، وحزب يرى أن معاوية هو الذي يحقق هذا الغرض، وحزب يرى أن لا هذا ولا ذاك بل لا حاجة إلى الخلافة. فإن كان ولا بد فأصلح الناس للناس ولو كان عبداً حبشيًّا، وحزب محايد لم يكوّن رأياً أو لم يشأ أن يدخل في الخلاف فيزيده قوة. فهو كما ترى خلاف كالذي يحصل بين

الأمم اليوم؛ فيرى قوم أن مصلحة الأمة أن تكون ملكية يحكمها فلان، أو تكون جمهورية تحكم بشكل خاص، وحججهم في ذلك ما يذكرونه من الأدلة العقلية على هذا النوع أو ذاك؛ وقد لا يجدي العقل واللسان فيحكّم الحديد والنار ولا يكون بينهم خلاف ديني في هذا. ولكن رأَيْنَا في العصر أن **الحزب الأول**: تَسَمَّى الشيعة، **والثاني**: الأمويِّين، **والثالث**: الخوارج، **والرابع**: المرجئة. ورأينا الخلاف خلافاً دينيًّا، ورأينا كل حزب له أدلته الدينية. ورأينا خلافاً في هذه الحروب حول الكفر والإيمان. ورأينا أن تسجيل هذه الحوادث والحروب والنزاع لم يكن محلها فقط كتب التاريخ، وهي التي تسجل الحوادث السياسية، بل عني بتسجيلها أيضاً كتب «**الفِرَق الدينية**» و «**الملل والنحل**».

وأحياناً يُحْكَى القول من أقوال الفِرَق المختلفة على أنه مذهب ديني بحت ومسألة عقيدة صرفة، مع أنا لو دققنا النظر في أصلها لوجدناه سياسيًّا: كمسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن، فالظاهر أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتيًّا بحتاً، وإنما منشؤها حكم الأحزاب السياسية بعضها على بعض. فالخوارج أثاروا المسألة من ناحية من اتبع عليًّا أكافر أم مؤمن، ومن اتبع معاوية أكافر أم مؤمن؟ كما نتساءل نحن اليوم: ما حكم من اتبع مذهب كذا السياسي أخائن لوطنه أم غير خائن؟ ولكن طبيعة الزمن صبغت المسألة هذه الصبغة الدينية، ثم تنوسيَ أصلها على مر الزمان ووُضعت على أنها مسألة إيمانية مجردة من السياسة.

والسبب في هذا أن الدين الإسلامي كان في عنفوانه، وقد امتلأت نفوس الناس به وكان سببَ سعادتهم الروحية والدينية والدنيوية وهم قريبو عهد بالنبوّة، فنظرهم إلى المسائل - وخاصة الهامة منها - لا بد أن يصطبغ اصطباغاً قويًّا بالدين بحكم البيئة والجو. أضف إلى ذلك أنه كان في كل حرب مَكرة مَهرة، رأوا أن الناس في ذلك العصر لا يستهويهم القول بالصالح العام كما يستهويهم القول بأنهم في دفاعهم إنما يدافعون عن الدين، ويجردون السيف باسم الدين، فغرقت الأحزاب كلها في هذا البحر، واستعملت هذا السيف، وأثارت العواطف من هذا الباب، واستغلت عقول العلماء ليمدوها بما لديهم من علم في هذه السبل، وانضم إليهم من لا يخافون الله، فإذا لم يجدوا في الدين شيئاً وضعوا له الحديث والأخبار الدينية - وبذلك كله كان الخلاف السياسي سبباً كبيراً من أسباب الخلاف الديني، وسبباً في العقائد والفرق؛ وإذا بنا نرى حزب عليٍّ فرقة دينية هي حزب الشيعة يرون أن الدين نص على عليّ وذريته، ونرى حزب الأمويين حزباً دينياً يرون أن إمامة معاوية وأولاده ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد في الأمة؛ ونرى حزب الذين لا يرضون عن هؤلاء جميعاً حزباً دينياً يسمى

الخوارج، له عقائده وتعاليمه، ونرى حزب المحايدين حزباً دينياً يسمى المرجئة له خلافاته وآراؤه. وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك، وانساقوا بعدُ إلى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مر الزمان.

أما الأسباب الخارجية فأهمها:

1 ـ أن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين إلخ. وكانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات، فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب **«الفرق»** من أقوال بعيدة كل البعد عن الإسلام؛ فنرى أحمد بن حائط يقول في التناسخ شبه ما يقول البراهمة، ويقول في المسيح ﷺ قولاً يشبه قول النصارى[1] إلى كثير من أمثال ذلك.

2 ـ وسبب آخر وهو أن الفرق الإسلامية الأولى وخاصة المعتزلة جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام والرد على المخالفين كما سترى، وما كان يتسنى لهم الرد إلا بعد الاطلاع على أقوالهم وأدلتهم، فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها؛ فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء وكل الديانات ويتجادل فيها، ولا شك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير، ويثير مسائل تستدعي التأمل، وتحمل كل فريق على الأخذ بما صح عنده من قول مخالفه.

وكانت بعض الأديان، وخاصة اليهودية والنصرانية، قد تسلحت بالفلسفة اليونانية، ففيلون اليهودي (25 ق.م ـ 50 ب.م) كان من أوائل من فلسف اليهودية في الإسكندرية؛ وكليمان الإسكندري (ولد نحو سنة 150 م)، وأوريجين (سنة 185 ـ 254 م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلاطونية الحديثة، وتبعهم كثير من النصارى النساطرة. وقد أدى هذا إلى أن يلجأ المعتزلة إلى مثل السلاح الذي لجأ إليه خصومهم ـ ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة وأمثالهم وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة، مثّلنا لها من

---

(1) انظر: حكاية قوله في الشهرستاني 1/ 77 على هامش ابن حزم.

قبل[1]، فكان ذلك سبباً من أسباب تضخم علم الكلام.

3 ـ وسبب ثالث نتج من السبب الثاني، وهو أن حاجة المتكلمين إلى الفلسفة لوقوفهم أمام خصومهم يجادلونهم بمثل حججهم، اضطرتهم إلى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية وينتفعوا بالمنطق وباللاهوت اليونانيين؛ فنرى «النَّظَّام» يقرأ أرسطو ويرد عليه، وأبا الهُذَيْل العَلاف كذلك؛ ونرى كثيراً عن المعتزلة يتكلمون في الطَّفْرة والتوالد والجوهر والعرض والجوهر الفرْد، ونحو ذلك من المسائل التي تعد من صميم الفلسفة اليونانية وتدخل في بحوث المتكلمين.

فهذه الأسباب كلها من داخلية وخارجية هي التي كونت علم الكلام وجعلته فنًّا قائماً بنفسه؛ فمن قال: إنه علم إسلامي بحت لم يتأثر أي أثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقد أخطأ، واستعراض بسيط لموضوعات هذا العلم يكفي للرد عليه؛ ومن قال: إنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ كذلك؛ لأن الإسلام هو أساسه، وهو محوره الذي يدور عليه، وكان استشهادهم بآيات القرآن والتعويل عليها فوق استشهادهم بالفلسفة اليونانية والتعويل عليها؛ فالحق أنه مزيج منهما، وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيتهم في دراسة الفلسفة.

* * *

سمي هذا العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية والرد على المخالفين بعلم الكلام، وسمي المشتغلون به بالمتكلمين. وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية؟ فقال بعضهم: إنه سمي علم الكلام، لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه، أو لأن مبناه كلام صِرْف في المناظرات على العقائد، وليس يرجع إلى عمل، أو لأنهم تكلموا حيث كان السلف يسكت عما تكلموا فيه، أو لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للأول اسم مرادف للثاني، فسمي كلاماً مقابلة لكلمة «منطق»[2] إلى آخر ما قالوا.

---

(1) «ضحى الإسلام» 1/ 236 وانظر كذلك ص 357 وما بعدها.

(2) في كتاب «الانتصار» ص 72 كلام يصح أن يكون سبباً لتسمية علم الكلام، فقد قال: «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام، وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما يسأل بعضهم بعضاً، فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها لتعلم أن الكلام لهم دون سواهم».

والظاهر أن إطلاق هذا الاسم على هذا العلم كان في العصر العباسي، وعلى الأرجح في عصر المأمون، فقد رأينا أنه قبل ذلك كان يسمى البحث في مثل هذه الموضوعات «الفقه في الدين» نظير «الفقه في العلم» وهو علم القانون، فقالوا «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم»، وسمى أبو حنيفة كتابه في العقيدة «**الفقه الأكبر**». ويقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنًّا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام»[1]، فعلى قوله يكون المعتزلة هم الذين سموا هذا العلم علم الكلام، وأن ذلك كان بعد أن نقلت إلى العربية كتب الفلسفة اليونانية أيام المأمون.

* * *

هؤلاء المتكلمون من معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وغيرهم سبقوا فلاسفة الإسلام في الزمان، فأول فيلسوف إسلامي عرف هو الكِنْدِيْ (المتوفى نحو سنة 260 هـ)؛ وقبل ذلك بعشرات السنين كان المتكلمون أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلّاف، والنظّام، يبحثون في مسائل الكلام، ويقررون قواعده، ويضعون مبادئه ـ وقبل ذلك كان الحسن البصري في العهد الأموي، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان، يتعرضون لمسائل كلامية.

نعم إن الفلسفة اليونانية وجدت قبل الكندي، فقد عرف منطق أرسطو بين المسلمين من عهد ابن المقفّع، وتسربت مسائل فلسفية لاهوتية من نصارى النساطرة وأمثالهم، واطلع بعض متقدمي المعتزلة كالنَّظَّام والعلّاف على بعض كتب الفلسفة، وترجمت كتب كثيرة في عهد المأمون وبعده، ولكن أول من اشتغل من المسلمين بالفلسفة كنظام كلِّي، وهضم قدراً صالحاً من الفلسفة، واستحق أن يلقب فيلسوفاً في الإسلام هو هذا الكندي؛ على حين أن الكلام كان قد نضج قبل ذلك وتكوّن، واستحق كثير لقب «المتكلمين» سواء أطلق عليهم هذا الاسم أم لا.

وهذا يسلمنا إلى التعرض لمسألة هامة، وهي أن للمتكلمين منهجاً خاصاً في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهةٍ منهج القرآن الكريم والحديث وأقوال الصحابة، ويخالف من جهة أخرى منهج الفلاسفة في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم، فمنهجهم يخالف منهج مَن قبلهم ومنهج مَن بعدهم؛ ولنشرح ذلك في إيجاز.

(1) «الملل» 1/ 32.

فأما مخالفتهم لمنهج القرآن، فذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري، فيكاد يكون كل إنسان مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله خلق العالم ودبَّره، ويكاد الناس بفطرتهم يجمعون على ذلك مهما اختلفت أسماء الله عندهم واختلفت صفاته؛ يستوي في ذلك الممعن في البداوة، والمغرق في الحضارة. وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي، إذ يرى إجماع القبائل - حتى التي لم تتصل بغيرها أي اتصال، والتي لا تعرف من العالَم إلا رقعتها من الأرض، وغطاءها من السماء - على إله خالق، إن اختلفوا فيه فخلاف في الأسماء أو الاختصاص؛ فالقرآن اعتمد على هذه الفطرة، وخاطب الناس بما يحيي هذه العاطفة وينميها ويقويها، ويصلح ما اعتورها من فساد الإشراك وما إليه، وأدار الدعوة على هذا الأساس؛ فالله تعالى خلق الإنسان وعني به وأحاطه ببيئته، ينتفع بها في تسيير شؤونه من أرض وسماء، وليل ونهار، وماء وهواء، وشمس وقمر، وحيوان ونبات؛ وهو الذي خلق الإنسان، وخلق هذه الأشياء كلها، مما ندرك وما لا ندرك، وما نعلم وما لا نعلم، وهو واهب الوجود لها كلها، وواهب الحياة لما حيي منها، وواضع نظامها الذي لا تحيد عنه، وغيرُه لا يستطيع أن يخلق ولو ذباباً ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73] ﴿مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: 74] ؛ ثم غذّى هذه العاطفة الفطرية بطلب النظر في كل ما حولنا؛ فذلك يسلم إلى قوة في دين، وإيمان في يقين ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: 24 - 31] ، ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: 5 - 7] ، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: 17 - 20] ، ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [يس: 33] ، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الفرقان: 61] ، ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: 191] .

وسلك في الدعوة إلى التوحيد هذا المسلك، فاستدل على ذلك بالمألوف من تنازع ذوي السلطة، وما يؤدي إليه النزاع من فساد ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] ، ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: 91] ، كما استدل على ذلك بوحدة النظام ووحدة الخلق، وخضوع المخلوقات جميعاً لنظام واحد ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ

﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: 44] . وهكذا سار أسلوب القرآن على هذا المنهج في إثبات قدرته وعلمه.

وهذا الأسلوب ـ كما ذكرنا ـ يساير الفطرة ويغذيها، ويشعر كل إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة له والإصغاء إليه، حتى الملحد بعقله؛ وهو منهج يوافق العامة، وهم السواد الأعظم في كل أمة وكل جيل، كما يناسب الخاصة، وهم الأقلون دائماً.

فنظرة العامِّي إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾﴾ [الطارق: 5 ـ 6] تثير إيماناً ساذجاً بعجيب القدرة، كما أن نظرة «البيولوجي» (عالِم الحياة) إلى منشأ الإنسان وخلْقه تثير عجبه وإعجابه وحيرته دائماً وإيمانه العميق إلا قليلاً؛ ونظرة العامي إلى السماء وتلألؤ نجومها، وسطوع شموسها وأقمارها، تبعث عنده الإيمان بمدبر هذا الكون وعظِمته؛ والفلكي بمعرفته الواسعة لحركات النجوم وسيرها ونظامها وخلقها وأبعادها أقدر على معرفة العظمة، وأشد إعجاباً بخالقها ومدبرها. وهكذا الشأن في العامي والفسيولوجي، والعامي والسيكولوجي، والعامي والفيلسوف ـ كلهم صالح لأن يتأثر بهذا المنهج على اختلاف في استعدادهم ومداركهم، وحياة عواطفهم وحياة عقولهم.

فالقرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة من جوهر وعرض ونحوهما، ولا يحددهما ولا يثير المشاكل العقلية ويفصلها ويبني عليها، لأن الدين لم يأت للفلاسفة وحدهم ولا للعلماء وحدهم، فالفلسفة والعلم حظ أقل عدد من الناس؛ إنما اعتمد ـ كما أسلفنا ـ على الفطرة والعاطفة، وهما قدر مشترك بين الناس جميعاً، فمن ثم كان ممن آمن علماء وجهلاء وفلاسفة وغيرهم، ولو اتبع الدين سبيل «علم المنطق» ما آمن إلا القليل.

ولكن جاء في القرآن آيات فيها غموض على الباحث؛ فآيات تدل على الجبر، وآيات تدل على الاختيار، فكيف التوفيق بينها؟ وما الرأي الحق الذي ترمي إليه هذه الآيات؟ وجاءت آيات تثبت لله تعالى وجهاً ويداً، وتعبر عنه بأنه نور السموات والأرض وتقول إنه في السماء ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: 16] ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً وتذكر أن له تعالى عرشاً وتقول: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: 22] فكيف يتفق هذا وما ورد في القرآن من التنزيه؛ ومن قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: 7] إلى غير ذلك. وإذا كان العقل يثبت أنه تعالى ليس بجسم

فكيف يمكن أن تفهم هذه الآيات؟ وهكذا وردت في القرآن آيات سميت «مُتَشابهاتٍ» كانت مجال البحث والنظر.

أما الأولون من المسلمين فآمنوا بها وصدقوها من غير بحث كثير ولا جدال طويل، وفهموا هذه الآيات فهماً مجملاً واكتفوا بهذا الفهم. وكان كثير من ذوي العقول الراجحة في العصر الأول يرى أن الدخول في تفصيل هذه المتشابهات والجدال فيها ليس من مصلحة المسلمين، ولا يستطيع فهمَه جمهورُهم، فأَولى أن يكتفي فيها بالمعنى الإجمالي وإن غمض، وأن يكتفي العالم واسع النظر عميق الفكر بما يرشده إليه عقله لنفسه لا للجمهور، فقد قبل رسول الله ﷺ قول الجارية التي كانت تعتقد أن الله في السماء، لأن عقلها لا يقوى على أكثر من ذلك. وروي عن علي ﷺ أنه قال: «حدِّثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذَّبَ الله ورسوله؟!». وجاء بعدهم قوم ساروا على هذا النحو؛ فقد رُوي عن الوليد بن مسلم أنه قال: «سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات (يعني صفات الله) فقالوا: أمرُّوها كما جاءت بلا كيف»؛ وسئل رَبيعَةُ الرَّأْي من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] كيف استوى فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق»؛ وروي عن مالك بن أنس أنه سئل: كيف استوى؟ فأطرق برأسه ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فهؤلاء رأوا الوقوف عندما جاء في الدين من غير تفسير، لأحد سببين: إما لأن هذه البحوث مما لا تصلح للعامة، أو لأن ما يتعلق بالله وصفاته شيء وراء العقل لا يمكن أن يصل إليه الإنسان إلا بأن يقيس الله على نفسه، وذلك خطأ كبير؛ فالأولى أن نقف على ما ورد فيه النص من غير سؤال بكيف وأين؛ وقد استمرت هذه المدرسة إلى العصر العباسي وبعده، فكان زعيمهم في عهد العباسيين أحمد بن حنبل، وفي العصور بعده ابن تيمية، وهكذا.

أما طريقة المتكلمين وشيوخهم فتغاير هذين الأصلين؛ فهم آمنوا بالله وما جاء به رسوله، ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية، فنقلوا الوضع من فطرة وعاطفة ومخاطبة لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر، ومن فن جميل إلى علم ومنطق، ومن قلب إلى رأس؛ فبدلاً من أسلوب القرآن في نحو قوله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [إبراهيم: 10] وضعوا طريقتهم في حدوث العالم، واضطر بعضهم ذلك إلى

القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وإقامة الدليل على عدم حدوثها بنفسها إلى أن يصلوا إلى إثبات الله. وهكذا سلكوا هذا السبيل في إثبات وحدانيته وسائر صفاته تعالى، وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلة وجدلاً، وتفتح موضوعات جديدة، فساروا فيها إلى نهايتها.

هذه ناحية، والناحية الأخرى أنهم لم يقنعوا ـ كما قنع غيرهم ـ بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل؛ فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف كالجبر والاختيار، وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله تعالى وسلطوا عليها عقولهم، وجرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأدّاهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فأوّلُوها، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أوَّلوا آيات الجبر؛ وإن أدّاهم البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أوَّلوا الآيات التي تشعر بأنه تعالى في السماء، وأوَّلوا الاستواء على العرش. وإذا أدّاهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه تعالى، لأنها ركبت تركيباً بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة، أوَّلوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله، وهكذا؛ فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم، وأكبر مميز لهم عن السلف.

وطبيعي أن هذا المنحى في التأويل، وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر، واتجاهه إلى أية جهة يراها، يستلزم اختلافاً كبيراً؛ فإن أدى النظر قوما إلى الاختيار، وتأويل آيات الجبر، قد يؤدي النظر غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل آيات الاختيار.

وهذان الأمران ـ أعني الاعتماد في البراهين على العقليات والتأويل ـ هما اللذان يعللان ما استفاض في عصور المتكلمين من خلاف ومن أقوال لا عداد لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفاً في عهد النبي ﷺ ولا الصدر الأول[1].

ويظهر أن الذي دعا إلى هذا التحول أمران: **الأول**: ما أشرنا إليه قبل من أن أوائل المتكلمين قد دخلوا في حوار عميق مع أقوام من الملل الأخرى من يهودية ونصرانية ووثنية، وكانت قد تفلسفت عقولهم، وهؤلاء لم يكفهم في الإقناع أن تذكر لهم آية من القرآن أو الحديث، بل يريدون الرجوع إلى قضايا تستند على القدر المشترك من العقل، فاضطر ذلك

---

(1) انظر: في هذا الكتابين القيمين لابن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة من عقائد الملّة».

المتكلمين أن يدخلوا في منهجهم ويسلكوا سبيلهم، ويؤلفوا الأدلة العقلية على وجود الله، ويؤلفوا ـ كما فعل الجاحظ ـ الكتب في إثبات النبوة على العموم، وفي إثبات نبوة محمد ﷺ على الخصوص، مما يدل على وجود قوم بينهم كانوا ينكرون الألوهية يسمّون الطبيعيين أو الدهريين، وقوم لا يعترفون بنبوّة ما، وقوم يعترفون بالنبوة ولكن يجحدون نبوة محمد ﷺ؛ فدخلوا معهم في جدال حاد، وفلسفوا أدلتهم كما فلسف المخالفون أدلتهم.

والسبب الثاني: ما في طبيعة كل أمة تتمدين من انقسام إلى محافظين وأحرار، في السياسة والعلم والفلسفة والدين؛ فالمحافظون في الدين رأوا الوقوف عند النص وعدم الخروجِ قيد شعرة عما صرح به الدين، والنطق بما نطق به في حدود ألفاظه، والسكوت عما سكت عنه؛ والأحرار لا يريدون أن يقفوا عند النصوص، بل يُعملون فيها عقلهم، ويصرحون بما يؤديهم إليه رأيهم، ويؤولون ما يخالفه؛ فكان الانقسام بينهم في أصول الدين شبيهاً بالخلاف بينهم في الفروع من أهل الحديث وهم يمثلون المحافظين، وأهل الرأي ويمثلون الأحرار.

هذا ـ في إجمال ـ وجه الخلاف بين منهج الأدلة عند المتكلمين، ومنهج الأدلة في القرآن الكريم.

أما الخلاف بين منهج الفلاسفة في الإلهيّات ومنهج المتكلمين، فيرجع إلى أمور أهمها:

1 ـ أن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان، وأقروا بصحتها، وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، فهم يبرهنون عليها عقلياً كما برهن القرآن عليها وجدانياً؛ أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات، ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، سائرين خطوة خطوة حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت فيعتقدونها؛ هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها. نعم إن التجرد من الإلف والعادة والنشأة والبيئة لا يمكن أن يحصل على أتمه، وقد حدث فعلاً أن تأثر فلاسفة اليونان بالوثنية، وفلاسفة النصارى واليهود بالنصرانية واليهودية، وفلاسفة المسلمين بالإسلام؛ ولكن ـ على كل حال ـ منهج بحثهم وعماده هو هذا النظر في المسائل كما يدل عليه البرهان، ومنهج المتكلمين إقامة البرهان بعد أن آمنوا بالقواعد الأساسية للإسلام. فموقف المتكلمين موقف «محام» مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها، يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها؛ وموقف الفيلسوف

موقف قاضٍ عادل تعرض عليه قضية لا يكوّن فيها رأياً حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز، ثم يكوّن فيها رأيه، ويصدر حكمه.

ولعل هذا هو ما يقصده ابن خلدون من قوله: «إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»[1].

هذا هو الأصل، وإن كان المتكلمون بعد أن شاعت الفلسفة في المملكة الإسلامية تأثروا بالفلاسفة في بحوثهم ومناهجهم، ونقلوا في علم الكلام بعض أقوال الفلاسفة، وأخذوا يردّون عليهم كأنهم من أرباب العقائد كما فعل الغزالي في كتابه «**الاقتصاد**».

وكذلك الفلاسفة المسلمون تأثروا بالكلام والمتكلمين فاستعملوا بعض اصطلاحاتهم؛ وأكثر من ذلك أنهم سلموا بأشياء دينية سمعية لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو على بطلانها كما قال ابن سينا: «وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان... وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها»[2].

2 ـ أن المتكلمين وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم ودحض حجج خصومهم، سواء كان هؤلاء الخصوم إسلاميين أم غير إسلاميين، فأكثروا من حكاية الأقوال والرد عليها؛ والفلاسفة وخاصة الأولين منهم أكثر ما وقفوا عند تقرير الحقائق، أو على الأقل ما اعتقدوه حقائق، وبرهنوا عليها من غير دخولٍ كثير في حكاية الأقوال المخالفة والرد عليها. ولهذا كان الفلاسفة يرمون المتكلمين بأنهم أهل سفسطة وجدل. قال أبو حَيَّان التوحيدي: «قلت لأبي سليمان: ما الفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل تمييز وعقل وفهم، طريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء... والاعتماد على الجدل... وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق»[3] إلخ.

---

(1) مقدمة «ابن خلدون» ص 389.

(2) المقدمة ص 457.

(3) «المقابسات» ص 223 طبعة مصر.

ولاختلاف المنهجين كان بين المتكلمين والفلاسفة في تاريخ الإسلام خصومة رغم ما استفاد بعض من بعض، كالخصومة بين ابن رشد والمتكلمين، وبين الغزالي والفلاسفة.

* * *

ومما يتصل بهذا أن هناك فرقاً بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية من حيث نشؤوهما؛ فالكلام في الإسلام نشأ تدريجياً ونشأ مسائل متفرقة، تثير فرقة مسألة فيبدي فيها قوم رأياً آخر، ويكوّنون فرقة وهكذا، كالذي حدث في مسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن؟ تقول الخوارج إنه كافر، فيأتي قوم ويقولون هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وتتكوّن حول هذا الرأي الأخير فرقة الاعتزال. وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكوّن المذهب تدريجياً، وكلما تقدم العصر أثيرت مسائل جديدة، ووضعت لها حلول جديدة، وهذا شأن كل العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة. أما الفلاسفة في الإسلام فلم تتدرج هذا التدرج لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان، ثم نقلت كاملة أو شبه كاملة، والجديد فيها إنما كان اشتغال المسلمين بها وتفهمها وشرحها والتعليق عليها، وإبداء بعض الآراء فيها، والتوفيق بين بعض قضاياها والقضايا الإسلامية. وهذا ما جعلنا نعدّ علم الكلام علماً إسلامياً، وإن كان فيه بعض المسائل الفلسفية اليونانية، على حين أنّا لا نستطيع أن نسمي الفلسفة التي اشتغل بها الكندي والفارابي وابن سينا فلسفة إسلامية إلا بقدر من التجوّز.

* * *

والآن نعرض لأهم الفرق الإسلامية في العصر العباسي، فنشرح ما حدث فيها بعد أن أبنّا نشأتها في العصر الأموي في الجزء الأول من «**فجر الإسلام**»، ونبيّن أهم أقوالها، ونترجم لأشهر رجالها.

الفصل الأول

المعتزلة

وقد بدأنا بها لأنها أهم فرقة يدين لها علم الكلام مما أثارت من مسائل، وبسطت من شرح ووضعت من أصول؛ ولنقسم الكلام فيها إلى قسمين: قسم يتضمن أهم تعاليمهم، وقسم يتضمن تاريخهم السياسي؛ فإذا ذكرنا تعاليمهم فصلنا بعض التفصيل آراءهم وأدلتهم ووجهة نظرهم، وألممنا إلمامة خفيفة بموقف خصومهم منهم؛ وإذا ذكرنا تاريخهم السياسي عرضنا لأشهر رجالهم، وللمسائل الفرعية التي قال بها كل منهم، ولموقفهم من الدولة وموقف الدولة منهم، وموقفهم من الرأي العام وموقف الرأي العام منهم، وأهم الأحداث التي حدثت منهم ولهم، وهكذا.

تعليمهم

للمعتزلة مبادىء يكادون يشتركون فيها جميعاً، ومبادىء خاصة ببعض رؤسائهم؛ فالأولى هي التي نذكرها الآن، والأخرى نرجئها ـ غالباً ـ إلى ترجمة أصحابها؛ فأما البادىء العامة للمعتزلة فيكاد المؤرخون يجمعون على أنها خمسة أصول:

1 ـ القول بالتوحيد.

2 ـ القول بالعدل.

3 ـ القول بالوعد والوعيد.

4 ـ القول بالمنزلة بين المنزلتين.

5 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال الخيَّاط (أحد زعماء المعتزلة في القرن الثالث): «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإذا كملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي»[1].

---

(1) «الانتصار» 126.

ومثل ذلك ما قاله المسعودي في «مروج الذهب»: «كان يزيد الناقص يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام ـ وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين ـ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]، ولنوضح الآن نظرهم في كل أصل من هذه الأصول:

التوحيد:

وقد عدّ هذا المبدأ من أهم مبادىء المعتزلة، لأنهم ذهبوا في تفسيره تفسيراً خاصًا وبلغوا في تحليله وفلسفته أقصى حد، فمن ثم نسب إليهم خاصة، وإن كان المسلمون جميعاً يمتازون بالتوحيد، وباعتقاد أن «لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

ذلك أن المعتزلة رأوا أن في القرآن آيات كثيرة تدل على التنزيه من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] ، وآيات ظاهرها يدل على التجسيم من مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] ، ورأوا آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة معينة مثل قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115] ، وآيات ظاهرها الجهة مثل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54] ، و ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: 16] .

وكان كثير من علماء المسلمين في ذلك العصر يؤمنون بالتنزيه إيماناً إجمالياً، ويمسكون عن الكلام في الآيات الأخرى كآية الاستواء على العرش، والوجه، واليدين، والجهة، ويقولون إننا نؤمن بوجود الله ووحدانيته، ولا نذهب وراء ذلك، لأنه لا يجب علينا أن نعرفه، وإنما يجب علينا أن نؤمن به كما ورد، وإننا إن دخلنا في تفصيل ذلك وتأويله كان تأويلنا قولَنا لا قول الله، وهو عرضة للخطأ، فيجب أن نتحرز منه. وقد نقل عن السلف كثير من هذه الأقوال التي يتحرجون فيها من إبداء آرائهم، نقلنا بعضها قبل.

أما المعتزلة فكانوا أجرأ من هؤلاء، فقالوا: إننا نستمسك بآيات التنزيه ونشرحها ونوضحها ونحللها، ونتعرض للآيات الأخرى من مثل الاستواء، والوجه واليدين، ونتأوّلها تأويلاً يتفق والتنزيه، ولا نعكس، لأن الإسلام دين توحيد وتنزيه، ويكاد المسلمون يجمعون على هذا التنزيه، فيجب أن نحمل ما ظاهره يخالف ذلك على ما هو صريح ومجمع عليه، ولا نكتفي بالإيمان الغامض بالآيات المتشابهة، لأن العقل لا يقنع بالغموض، وله حق الشرح والتأويل والتوفيق بين الآيات، فهذا بالعلماء أشبه؛ ومن ثم بسطوا الرأي في التوحيد والتنزيه،

---

(1) ج 2 ص 150.

فقالوا: «إن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعَّض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حَدَثِهِمْ، ولا يوصف بأنه متناهٍ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مُشْبِهٍ له، لم يزل أوّلاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام» إلخ[1].

فترى من هذا أنهم حللوا التنزيه تحليلاً فلسفياً بما أبانوا من صفات السُّلوب، وأوضحوا معنى التوحيد في جلاء كما يدل عليه العقل، وشرحوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] أقصى شرح وأعمقه. وكان طبيعياً بعد ذلك أن يقفوا عند الآيات الأخرى ويؤولونها؛ فقالوا في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64] أن معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64] تعبير مجازي «يدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطي بيديه جميعاً، فبنى المجاز على ذلك»[2]. وقالوا في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]:

(1) «مقالات الإسلاميين» للأشعري ص 155.

(2) الزمخشري في «الكشاف» 1/ 220.

«لما كان الاستواء على العرش وهو سرير المَلِك مما يردف الملك جعلوه كناية عن المُلْك؛ فقالوا فلان على العرش، يريدون مَلَكَ، وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته مَلَك في مؤداه، وإن كان شرح وأبسط وأدل على صورة الأمر»[1]. ويقولون في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: 27] : «وجه الله ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان»[2]. ويقولون في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: 50] : «إن علّقتَ من فوقهم بيخافون، فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علقته بربهم ـ حالاً منه ـ فمعناه يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً؛ كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعَام: 18] ، ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعرَاف: 127]»[3]. وقالوا في قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعَام: 3] معناه المعبود فيها كقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: 84] ، أو هو المعروف بالإلِهيَّة أو المتوحد بالإلِهيَّة فيها، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم[4].

وهكذا لما خلص لهم دليل التنزيه على النحو الذي فسروه به أوَّلوا كل الآيات الدالة على الجهة، وعلى الأعضاء، وعلى مشابهة المخلوقات، وفعلوا ذلك في جميع الآيات والأحاديث التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد بالمعنى الذي شرحوه؛ فقالوا بنفي الجهة، لأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فكل ما ورد مما ظاهره هذه الجهة يجب أن يؤول، مثل: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحَاقَّة: 17] ، ومثل: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾ [السَّجدَة: 5] ، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: 4] ، وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [المُلك: 16] . وكذلك فعلوا في الآيات التي تدل على الجسمية كإثبات الوجه واليدين، فقالوا: إن الدليل على أنه تعالى ليس بجسم أن كل جسم محدث لحاجة الجسم إلى الأعراض، كالطول والعرض والجهة وما إلى ذلك، وما لا يتعرى عن الحوادث حادث، ولذلك وجب تأويل الآيات التي تشعرنا بالجسمية. وفي تفسير

(1) «الكشاف» 2/ 19.
(2) «الكشاف» 2/ 369.
(3) «الكشاف» 1/ 436.
(4) «الكشاف» 1/ 234.

الكشاف للزمخشري ـ وهو من أكبر علماء المعتزلة ـ أوضح مَثل لما ذهبوا إليه في التأويل؛ فقد وفى ذلك كله في الآيات التي من هذا القبيل.

وقد كانوا منطقيين مع أنفسهم، وساروا في تطبيق نظرياتهم إلى آخر حدود التطبيق، ولنذكر لك مثلين من أهم ما سلكوه في الاستنتاج:

المثل الأول: ما أثاروه من مسألة رؤية الله بالأبصار ـ فقد رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس له تعالى؛ إذ كل مرئي في جهة من الرائي، ولا بد للرؤية من شروط: كالضوء، وكون المبصَر ذا لون إلخ، وذلك كله محال في جانب الله.

وبجانب هذه الأدلة العقلية استدلوا بأدلة نقلية مثل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: 103] ، ومثل قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: 143] . فقوله ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ يثبت نفي الرؤية مع تأكيده.

وقد ثار الجدل بين المعتزلة وخصومهم حول هذه الآية فقال خصومهم: إن الآية تدل على إمكان الرؤية لأن موسى سألها، ولو كانت مستحيلة لم يسألها، لأنه ليس أقل من المعتزلة معرفة ـ وأجاب المعتزلة إجابات كثيرة عن هذا السؤال، منها أن قوم موسى كانوا طلبوا أن يروا الله جهرة، فأنكر موسى عليهم وأعلمهم خطأهم، ونبههم على الحق فألحوا، فأراد أن يسمعوا النص من كلام الله فطلبه للرؤية ترجمة عن مقترحهم، وحكاية لقولهم، إلى آخر ما قالوا.

ومن أدلتهم أن الله عاقب قوم موسى الذين سألوه أن يريهم الله، فقال: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [النساء: 153] ، قالوا: «لو طلبوا جائزاً لما سُمُّوا ظالمين، ولما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم أن يريه إحياء الموتى فلم يسمه ظالماً ولا رماه بالصاعقة»[1].

فلما خلصت لهم هذه العقيدة ـ عقيدة عدم إمكان الرؤية ـ وصح عندهم الدليل العقلي

---

(1) «الكشاف» 1/ 198.

والنقلي على ذلك أوَّلوا كل ما يظهر منه خلاف هذا من الآيات، وأنكروا كثيراً من الأحاديث التي تدل على الرؤية، فقالوا إنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم إذا عارضها ظاهر القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103].

وتأولوا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22 - 23] بأنه «من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء؛ وسمعت مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم تقول: «عُيَيْنَتي نُوَيْظرة إلى الله وإليكم»، والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه»[1].

قالوا فرؤية الله بالأبصار محال، إنما يراه المؤمنون ويعلمونه بقلوبهم[2].

المثل الثاني: مسألة صفات الله - ذلك أن المعتزلة قالوا - مثل كل المسلمين - بإله واحد، ولكنهم فلسفوا الوحدانية، فقالوا إن معنى وحدانيته أن ليست ذاته تعالى مركبة من اجتماعِ أمور كثيرة، لأنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزائه، وكل جزء من أجزائه غيرُه، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والله منزه عن الافتقار إلى الغير، فحقيقته تعالى أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فليست له كثرة مقدارية كالتي للأجسام ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وتشخص، إنما هو واحد تام الأحدية، ليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية.

فلما فسروا التوحيد بهذا المعنى الدقيق ثارت أمامهم مشكلة أو أثاروها هم، وهي مسألة «صفات الله» هل هي عين ذاته أو غير ذاته، لما يتصل من ذلك بمعنى التوحيد الذي قرروه.

وهي مسألة لم تُثَر في الإسلام من قبلهم، فلم يذكر في القرآن ولا الحديث الصحيح كلمة (صفات الله) ولم يعرف ذلك عن أحد من الصحابة والتابعين، إنما ورد قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصافات: 180] ونحوه، حتى جاء المعتزلة فوضعوا مسألة (صفات الله) هذا الوضع، وشغلت حيزاً كبيراً في علم الكلام، وأُثير حولها من الجدل ما جعلها في الصف الأول من المسائل الكلامية.

---

(1) «الكشاف» 2/ 440.

(2) «مقالات الإسلاميين» 1/ 157.

ذلك أن القرآن صرح بأوصاف الله في مواضع متفرقة؛ وهذه الأوصاف تنحصر في سبع: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. فتساءل المعتزلة بعد تقريرهم التوحيد بالمعنى الذي شرحناه: هل هذه الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة عن الذات؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجب معنى جديداً خلاف الذات، أو توجب معنى جديداً غير الذات؟ فهناك صفات سلبية لفظاً ومعنى لا تثبت شيئاً إيجابياً مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ وهناك صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى، وهي كذلك لا تثبت شيئاً إيجابياً، كالوحدانية والقِدم، فمعنى الوحدانية عدم الشريك، ومعنى القِدم انعدام الأوّلية، وليست هذه هي محل نظر المعتزلة؛ وهناك صفات إيجابية لفظاً ومعنى؛ كالإرادة والقدرة والعلم، فهل هي تثبت شيئاً زائداً عن الذات؟ وهل الله عالم بعلم زائد عن الذات، وقادر بقدرة زائدة عن الذات، وحيّ بحياة زائدة عن الذات؟ وهكذا.

فلما فسر المعتزلة التوحيد بالمعنى الذي ذكرنا كانوا مضطرين أن يقولوا: إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحيًّا بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية. ولو قلنا: إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة.

ثم اختلفت المعتزلة فيما بينهم في تفسير هذا الأصل، فكان أبو الهُذَيل العَلّاف يقول: إنه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحيٌّ بحياة هي هو؛ فالعلم والقدرة والحياة هي نفس ذاته، وإنما اختلف التعبير لغرض، فإذا قلت «عالم» أثبتَّ لله علماً هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته، وإذا قلت «قادر» أثبتَّ لله قدرة هي ذاته ونفيت عن ذاته العجز ودللت على أن هناك مقدورات له، وهكذا.

ويفهم من قول النظّام، أن صفات الله من حياة وقدرة وعلم وإرادة إلخ، إنما هي كذلك صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئاً زائداً عليها؛ فالعلم معناه نفي الجهل عن ذاته، ومعنى «عالم» أن ذاته ليست بجاهلة، ومعنى «قادر» نفي العجز، ومعنى «الحياة» نفي الموت وهكذا؛ وتعددت الصفات لاختلاف ما ينفي عن الذات، أما الذات نفسها فواحدة لا تعدد فيها، ولا تلحقها صفات وجودية.

وقال بعض المعتزلة: إن هذه الأسماء والصفات: كقادر وعالم وحيّ ومريد، ليس

القصد منها إثبات صفة لله زائدة على ذاته، ولكن القصد إفادة الناس معاني تدل عليها؛ فإذا قلنا عالم أفدناك علماً بناحية أنه لا يجهل، وأكذبنا من زعم أنه تعالى جاهل؛ وإذا قلنا إنه قادر أفدناك علماً بناحية أنه لا يجوز أن يكون عاجزاً، وأكذبنا من زعم أنه عاجز، وهكذا[1].

وهذه التفسيرات كما ترى، تفسيرات متقاربة تختلف شكلاً وتتحد جوهراً، وتلتقي في إثبات أن لا شيء غير الذات، وأن الصفات تختلف باختلاف إدراكاتنا نحن لمعاني ذاته.

ولما وصل المعتزلة إلى هذا الحد من قولهم أثاروا مسائل حول الصفات لا حصر لها كان يسلم بعضها إلى بعض.

فأثاروا حول قدرة الله هذا السؤال: هل يقدر الله على الظلم؟ وهل يقدر أن يُفني الجنة والنار وأهلهما أو يميتهم بعدما أخبر عن بقائهم وحياتهم؟ وهل يقدر الله أن يترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه مِنْ تركه؟ فكان النَّظَّام وأتباعه يقولون إن ذلك محال، فهو لا يقدر على الظلم «لأن الظلم لا يقع إلا من ذي حاجة حاملة على ارتكابه، أو جاهل بقبحه وعاقبته» وتعالى الله عن ذلك، و «وصف الله جلّ وعلا بأنه يقدر أن يفني الجنة والنار وأهلهما أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال لا وجه له»[2]. وكان يقول: «إن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، فالواصف لله تعالى بقدرته عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه، فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة»[3].

وكذلك أثاروا مسألة من أهم المسائل وأعقدها، كان الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها، فأثارها المعتزلة على نمطهم، وأجابوا عنها في حدود إيمانهم.

تلك هي أنهم قالوا: إذ ثبت أن الله قادر، عالم، محيط، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقهما تغير، لأن التغير صفة المحدثات، والله منزه عن ذلك، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود، ويعدم وقد كان موجوداً، وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولّتا ذلك فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن، وأعدمتاه بعد أن كان؛ فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء

(1) انظر: في هذا «مقالات الإسلاميين» 1/ 165 وما بعدهما.
(2) «الانتصار» ص 17 و 18 وما بعدها.
(3) «الانتصار» 27.

الحادث فتوجده، ولِمَ أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها وليس زمن أولى من زمن؟ فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره تغيرٌ في القدرة، وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغيرٌ ما، إذ ذلك ـ بلا شك ـ شأن القديم، وكذلك القول في الإرادة. ومثل ذلك يقال في العلم؛ فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه، والمعلوم يتغير من حين لآخر؟ فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة، والرَّطْبُ يتحول يابساً، والحي ميتا؛ والله يقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: 59]؛ وعِلْم الله تعالى ينشكف به الشيء على ما هو عليه، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم؛ فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث، والله تعالى لا يقوم به محدث، لأن ما يتعلق به الحدث محدث؟

وقد سلك المعتزلة هم ومن بعدهم مسالك مختلفة للإجابة على هذا السؤال العسير الذي حير العقول، وكان للمتكلمين مناحٍ في الإجابة، وللفلاسفة من المسلمين مناحٍ أخرى.

فمن المتكلمين من قال: إن من المسلم به أن علمنا بأن زيداً سيقْدَم، غير علمنا بأنه قدِم فعلاً، وتلك التفرقة ترجع إلى تجدد العلم، ولكن ذلك في حق الإنسان، فهو الذي يتجدد علمه لأن مصدر العلم وهو الإحساس والإدراك متجدد، أما في حق الله فلا تفرقة عنده بين مقدّر سيكون، ومحقق قد كان، ومنجَّز حدث، ومتوقع سيحدث؛ بل المعلومات كلها بالنسبة له على حال واحدة.

ومن المعتزلة من قال: إن الله تعالى عالم بذاته بكل ما كان وما سيكون، وكل المعلومات معلومات عنده بعلم واحد، والاختلاف بين ما سيكون وما كان يرجع إلى الاختلاف في الأشياء نفسها لا في علم الله.

وقال بعض المتكلمين: إن الذي أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة، فلما لم يكن الله مكانياً كانت نسبته إلى جميع الممكنات على السواء، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد، كذلك لما لم يكن الله زمانياً لم يتصف الزمان ـ بالقياس إليه ـ بمضيّ ولا استقبال ولا حضور، بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له، كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون، بل هو عالم لا من حيث دخول الزمان فيها، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً؛ فعِلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير، بل هو

علم شامل واسع، وإنما لم تحصل في ذهننا كذلك لقصور علمنا وعدم إحاطته وحدوده بالزمان والمكان. ومثل ذلك مثل شيء ملوّن بألوان مختلفة وقد سارت عليه نملة، فما واجه حدقتها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم، وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم، وما لم يواجه حدقتها تظنه لم يوجد، مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل، والإنسان المشرف عليه يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة من غير ترتيب، فنسبة الزمان ـ وما قارنه ـ إلينا كنسبة ذلك الملوّن إلى النملة[1]. ولسنا نريد أن نبين هنا الآراء المختلفة في هذا الموضوع، فهي مستوفاة في كتب علم الكلام، وإنما سقنا هذا القدر لندل به على ما أثار المعتزلة من مسائل، وكيف اتجهوا في حلها، وكيف شغلت العقول من بعدهم.

* * *

وكان طبيعياً بعدما أثيرت هذه المسائل أن تثار مسألة تتصل بها أشد الاتصال، وهي مسألة كلام الله وخلْق القرآن، وهي أبرز شيء كان في تاريخ المعتزلة لما اتصل بها من أحداث تاريخية واجتماعية وسياسية.

والآن نبدأ بشرح وجهة نظر المعتزلة في هذه المسألة من الوجهة العلمية ونترك تاريخها وأحداثها عند الكلام في تاريخهم السياسي:

قالوا: إنه ثبت بالبرهان أن الله ـ ذاته وصفاته ـ وحدة لا تقبل التجزئة بحال من الأحوال، وثبت بالبرهان أن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ولا تقوم بها المحدثات ـ [وقد تقدم برهانهم على هذين الأصلين] ـ وقد رأينا الله يسند إلى نفسه الكلام فقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: 164] ، وسمي القرآن كلام الله في قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6] ، فما معنى وصف الله بالمتكلم، ووصْف القرآن بأنه كلام الله؟

قالت المعتزلة: إذا كان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغيير فمحال أن يكون القرآن كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، لأنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئاً واحداً، ونحن نرى أن في القرآن أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً، فهذه حقائق

---

(1) رجعنا في هذا إلى كتاب «نهاية الإقدام» للشهرستاني طبعة أكسفورد ص 215 وما بعدها، وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد، وكتاب «الانتصار»، وكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، وكتاب «المواقف»: و «رسالة في العقائد» للكافيجي، ورسالة في «صفات الله» للشيخ العطار، وكلتاهما عندي مخطوطة بخط والدي رحمة الله عليه.

مختلفة، وخصائص متباينة، ومن المحال أن يكون «الواحد» متنوعاً إلى خواص مختلفة، وهذه الخواص قد تتضاد كالذي بين الأمر والنهي.

ثم، إذا كان القرآن كلاماً أزليًّا هو صفة من صفات الله ترتب على ذلك جملة استحالات: **أولها**: ـ أن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣] إلا إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأموراً، والأمر من غير مأمور، بل والكلام كله من غير مُكَلَّم «من أمحل ما ينسب إلى الحكيم».

ثانيها: ـ أن الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع محمد ﷺ، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ويستحيل أن يكون معنىً واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معانٍ ومناهج، وكلام مع شخص آخر على معانٍ ومناهج أخرى، ثم يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً؛ أضف إلى ذلك أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلفان لاختلاف حال الأمتين، فكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد؟! والقصة التي جرت ليوسف وإخوته غير القصة التي جرت لآدم ونوح وإبراهيم؛ وإذا اختلفت هذه الاختلافات استحال أن يكون الكلام صفة لله، وهو الواحد في ذاته وصفاته الذي لا يختلف ولا يطرأ عليه اختلاف.

ثالثها: ـ أن المسلمين أجمعوا قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة، وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة، ولها مفتتح ومختتم، وهو معجزة رسول الله، وأجمعت الأمة على أنه بين أيدينا نقرؤه بألسنتنا ونحسه بأيدينا، ونبصره بأعيننا ونسمعه بآذاننا، ومحال أن يكون هذا كله وصفاً لصفة الله. فالكلام الأولى الذي هو صفة الله لا يوصف بمثل هذه الأوصاف.

هذه أدلتهم العقلية. ولهم بعد ذلك أدلة نقلية منها:

1 ـ أن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البَقَرَة: 30] ، وإذ ظرف زمان ماضٍ، فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين، والمختص بزمان محدثٌ.

2 ـ يقول الله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هُود: 1] ، وهذا يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً.

3 ـ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6] ، والمسموع حادث لأنه لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

4 ـ أنه تعالى عبر عن القرآن بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [يوسف: 2] ولا شك أنه لا إنزال في الأزل.

5 ـ أن القرآن نص على نسخ بعض الآيات بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: 106] ، ولا يتصور النسخ إلا في الحادث، لأن القديم ليس عرضة لذلك.. إلخ.

فقالوا: إذا استحال أن يكون القرآن وكل الكتب المنزلة قديمة وجب أن نقول إنها مخلوقة لله، فكلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف يخلقها الله في غيره فتصل إلى النبي عن طريق مَلَك أو نحوه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: 51] ؛ فهذه ثلاث طرق في الكلام، **أولاها**: طريقة الوحي وهو الإلهام، والقذف في القلب كما أوحى إلى أم موسى؛ **وثانيتها**: أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه، كما كلم موسى، وكما كلم الملائكة؛ **وثالثتها**: أن يرسل الأنبياء والرسل يكلمون أممهم عن الله[1].
قالوا: والقرآن نوع من الكلام الذي يخلقه الله، وإنما سمي كلام الله لأنه خلْق الله من غير واسطة، وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا، فكلامنا وألفاظنا تنسب إلينا، وأما القرآن فخلق الله مباشرة، والحروف التي نكتبها في المصحف أو ننطق بها من صنعنا، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على المخلوق لله ـ وإذاً معنى كون الله متكلماً أنه خالق الكلام وفاعله، فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه؛ فالله بهذا المعنى متكلم، أي فاعل ما يدل به المخاطب على ما يريد، والمفعول والمجعول مخلوق.

وكأن الزمخشري أراد أن يجعل كل هذه الأدلة ويشير إليها في خطبة تفسيره «للكشاف» إذ يقول: «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزّله بحسب المصالح منجماً، وجعله بالتحميد مفتتحاً، وبالاستعاذة مختتماً، وأوحاه على قسمين متشابهاً ومحكماً، وفصّله سُوَراً، وسَوَّره آيات، وميّز بينهن بفصول وغايات. وما هي إلا صفاتُ مبتدَأ مبتدَع، وسِمَات

(1) هذا تفسير الزمخشري المعتزلي للآية.

مُنْشَأ مخترَع؛ فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم، أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه، قاطعاً برهانه، وحيْاً ناطقاً ببينات وحجج، قرآناً عربياً غير ذي عوج» إلخ.

* * *

وكان يناهض المعتزلةَ في صفة الكلام وخلق القرآن وغيرها من الصفات فريقان:

فريق يسمَّون «السّلَف» يرون أن الله وصف نفسه بصفات: من قدرة، وإرادة، وعلم، وكلام، وسمع، وبصر؛ ووصف نفسه أنه على العرش، وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] ، فيجب أن نؤمن بها كما جاءت، ولا نتعرض لتأويلها وشرحها، فنجري ظواهر النصوص على مواردها، ونكفّ عن تأويلها، ونفوّض معانيها إلى الله، قالوا: «وقد درج أصحاب رسول الله على ترك التعرض لمعانيها، ودرْك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملّة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها؛ فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع؛ فحقٌّ على ذي الدين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الله، فليُجْرِ آية الاستواء والمجيء وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: 75] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: 27] وقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14] ، وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره على ما ذكرناه»[1].

وهم «ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون من دينهم، ويسلمون للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي جاءت بها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ لا يقولون كيف ولا لِمَ لأن ذلك بدعة»[2].

فهم ـ كما ترى ـ يرون الوقوف عند النص، ولا يسمحون لأنفسهم بتأويلها، وكأنهم يرون أن معرفة صفات الله وذاته فوق العقل البشري. وليس من القدرة ما يستطيع بها أن يدرك

---

(1) أبو المعالي الجويني.

(2) «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري.

كنهها ولا كيفيتها، فتحاشوا أن يسألوا بما وبكيف، وقالوا نؤمن بما جاء كما جاء، ولا نتكلم فيما لم يجىء. وقالوا: إذا عجزنا في أنفسنا عن «ما» دائماً، وعن «كيف» كثيراً، فكيف نستطيع أن نجيب عن «ما» و «كيف» في ذات الله وصفاته؟! وإذا كان ذلك كذلك فلنؤمن بما جاء، ولنقف عندما جاء، فلا نبحث فيما إذا كانت صفات الله عين ذاته ولا غير ذاته، ولا نبحث في كيف تصدر المحدثات عن القديم، ولا كيف يتصل علم الله القديم بالمعلومات المحدثة، ولا نحو ذلك، لأنها فوق عقولنا، وإذ ذاك تكون مجالاً للزلل؛ فجوهر الخلاف إذاً بين هؤلاء والمعتزلة هو سلطة العقل ومداها وحدودها؛ رأى المعتزلة أن العقل البشري قد منح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان، فلنستعمل البراهين في أدق الأمور وأصعبها وأعقدها، ففي استطاعة العقل الوصول إلى الحق فيها. وهكذا كانت نزعة المعتزلة هذه متجلية في كل أبحاثهم، يسيرون وراء البرهان إلى نهايته، ويثيرون أصعب المشاكل وأعقدها، ويتعرضون لحلها، فإذا تم لهم حلها أو ـ على الأقل ـ اعتقدوا بحلها، تأوَّلوا آيات القرآن على مقتضاها. وعلى العكس من ذلك الآخرون: رأوا أن العقل أضعف من ذلك، وأن استطاعته محدودة بإدراك ما يتعلق بشأنه هو أو أقل من ذلك، وأنه منح القدرة على أن يدرك البرهان على وجود الله، والنبوة العامة، ونبوة محمد خاصة؛ ولم يمنح القدرة على كنه الله وصفاته، فلنؤمن بما جاء به أنبياؤه، ولنقف عندما قالوه، ولا نُثِرْ مشاكل لم يأت بها الأنبياء، ولنسد الطرق على من يثيرونها، فإن جادلناهم في شيء ففي بيان خطئهم وفساد طريقتهم؛ فلما أثار المعتزلة القول بخلق القرآن قالوا هم: «القرآن كلام الله لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق»، فإثارة هذه المسألة بدعة لم يقلها النبي ﷺ ولا صحابته، فلا نتابعكم في السير فيها، ولا نتابعكم في الجدال والخصومة، ونقف عند قولنا: القرآن كلام الله، وهذا فقط هو ما قال الله في قرآنه الكريم.

وكلا الفريقين ـ كما ترى ـ له وجهة نظر تستحق التبجيل والاحترام. وفريق آخر، من بعض الحنابلة، زعم أن «القرآن بحروفه وأصواته قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف»[1]، وقالوا: «قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله ـ ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن

(1) «المواقف» 3/ 76.

تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة»[1].

وهو قول ظاهر البطلان صادر من عقل ضيق ونظر سقيم.

هذان هما الفريقان اللذان ناهضا المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، فكان الخلاف دائراً حول القرآن، أعني حروفه وألفاظه وكلماته؛ يقول المعتزلة بحدوثها، ويقول بعض الحنابلة بقدمها، ويقول آخرون لا نتكلم في هذا الموضوع.

وظل النزاع محصوراً في هذه الدائرة أيام محنة القول بخلق القرآن، أعني أيام المأمون والمعتصم والواثق.

حتى جاء أبو الحسن الأشعري المتوفى نحو سنة 330 هـ، ونقل موضوع النزاع إلى نقطة أخرى، فقال: إن «كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة؛ أما القرآن ـ بمعنى المقروء المكتوب ـ فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تُقْرَأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على هذا المقروء المكتوب «كلام الله» مجازاً.

وهذا ـ كما ترى ـ تسليم منهم بكل ما يقوله المعتزلة في القرآن بمعنى المتلو المقروء؛ ثم انتقل النزاع في مسألة جديدة، هي ما ابتدعه الأشعري من الكلام النفسي، فالمعتزلة أنكروه والأشعرية أثبتوه، وبدأوا الجدل في الإنسان لأنه أقرب منالاً، حتى إذا فرغوا من ذلك تكلموا بنفس هذه المعاني في الله تعالى.

قال الأشعري والأشاعرة: إن هناك كلاماً نفسياً قائماً بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم ليس بحروف ولا أصوات، يجده العاقل في نفسه، ويدور في خلده، تارة إخباراً عن أمور رآها أو سمعها، وتارة حديثاً مع نفسه بأمر أو نهي، ووعد ووعيد، وتارة حكماً عقلياً بأن

---

(1) الشهرستاني في «نهاية الإقدام» ص 313.

الحق في هذه المسألة كذا، والباطل كذا؛ ثم أحياناً يتحوّل هذا الكلام النفسي إلى كلام لفظي، وأحياناً لا يتحوّل، وهذا هو ما يسمى بالنجوى، وهو الذي قال فيه الله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ [يوسف: 77] ؛ وفي الحديث عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله وقد سأله رجل فقال: إني لأحدّث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال ﷺ: لا يَلْقَى ذلك الكلام إلا مؤمن إلخ. ومن أنكر هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل، وأنكر البديهيات. ومن العجب أن الإنسان قد يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى، ولكنه لا يخلو أبداً من حديث النفس حتى في النوم، فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء، وتحدثه نفسه بأشياء، وربما يطاوعه لسانه وهو نائم، فيتكلم متابعة لنفسه.

وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر الخواطر التي تطرأ على نفس الإنسان، وربما نسميها أحاديث النفس، إلا أنها في الحقيقة تقديرات للعبارات التي ينطق بها اللسان؛ ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف الفارسية لا يخطر بباله كلام الفرس، ومن عرف اللسانين تارة تتحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان الفرس، فعُلِم على الحقيقة أن أحاديث النفس تابعة للعبارات اللفظية. فالكلام في الحقيقة هو الحروف التي يعبر عنها اللسان، ومن قدر عليها فهو المتكلم، ومن لم يقدر عليها فهو الأبكم؛ فليس الكلام حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو عبارات وألفاظ ونحوها تختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ، حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورموز يحصل التفاهم بها كما يحصل التفاهم بالعبارات[1]. فما يسميه الناس كلام النفس ليس إلا معلومات وإدراكات أدركها الإنسان وزوّرَها في نفسه بعبارات وألفاظ، وليس هناك شيء وراء ذلك.

وهذا هو عين ما يثيره علماء النفس والمنطق حتى الآن من (البحث فيما إذا كان الإدراك يمكن أن يقوم بنفسه من غير ألفاظ أو لا؟ وإذا كان فإلى أي حد يكون ذلك؟ ويذهبون في ذلك مذهبين: فمنهم من يقول إن من الممكن التفكير بدون الاستعانة باللغة؛ ومنهم من يذهب إلى أن ذلك غير ممكن، وأن التفكير من غير ألفاظ ضرب من الوهم الكاذب. وقد قال: «مَكْس مُلر»: «إن الفكر واللغة شيء واحد، وشبَّهَ ذلك بالنّقْد (أحد النقود) فقال ليس ما نسميه بالفكر إلا وجهاً من وجهي النقد، والوجه الآخر هو الصوت المسموع، والنقد شيء واحد لا يقسم؛ فليس ثَمَّ فكر وصوت ولكن كلمات»[2]).

(1) انظر: «نهاية الإقدام» ص 320 وما بعدها.

(2) «مبادىء الفلسفة» لرابوبورت.

أثار الأشاعرة والمعتزلة هذا الكلام ليطبقوه على كلام الله، فلما أنكر المعتزلة الكلام النفسي قالوا ليس كلام الله إلا ما نقرؤه ونسمعه من القرآن والكتب الدينية وهي مخلوقة ولا شك، ولا شيء وراءها إلا ذات الله القادرة على خلق الكلام المريدة للخلق. وقال الأشاعرة: إن لله كلاماً نفسياً غير القدرة والإرادة والعلم، وهو قديم لا يتغير، والقرآن مظهر لهذه الصفة وأثر من آثارها وهو مخلوق.

قال صاحب المواقف (وهو يعبر عن رأي الأشعرية) بعد كلام طويل: «إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى، وهو خَلْق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى نحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم فيه، وما نقوله نحن كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار كل النزاع نفي المعنى النفسي أو إثباته»[1].

وقد يعجب القارىء من شدة الاختلاف بين الناس في مثل هذا الأمر حتى احتكموا فيه إلى السيف كما سيأتي بيانه، لكن يجب أن ننبه هنا إلى أن تحديد وجوه الخلاف وحصر نقط النزاع بالشكل الذي أوضحناه لم يكن بيّناً في أكثر عقول الناس إذ ذاك؛ بل كانت هناك معانٍ غامضة زاد غموضها هياج الناس وتبلبل الأفكار، وأخْذ الناس فيها بالشدة ـ فقد رأوا أن هناك قضيتين واضحتين وهما:

1 ـ أن كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم؛ فكلام الله قديم.

2 ـ أن القرآن كلام الله وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك حادث؛ فالقرآن حادث ومخلوق ـ فهاتان القضيتان شتّتتا أفكار الناس وأدخلتاهم في منازعات جدلية شديدة، ودخلت العامة في النزاع فزادوا المسائل غموضاً وشتاتاً، ولو حددت مواضع النزاع بالشكل الذي شرحنا لانحسم كثير من الخلاف، ولكن هذا لم يصل إليه العلماء إلا بعد أن أغمد السيف وهدأت الأفكار وتكلم العلماء وحدهم.

* * *

هذا هو ملخص قول المعتزلة في التوحيد: توحيد لله فلا شريك له، وتوحيد لله ذاته وصفاته فليست متعددة بحال، وتنزيه له عن الجسمية وصفات الحوادث؛ وقد فرعوا على هذا الأصل كل الفروع التي ذكرناها، وفروعاً أخرى أقل منها أهمية لم نذكرها، وكانت كل مسألة

(1) «المواقف» 3/ 79.

يثيرونها تستتبع مسائل غيرها وهكذا، فملأوا العالم الإسلامي ببحوثهم من هذا القبيل.

العدل:

الأصل الثاني من أصولهم **العدل**، والعدل والتوحيد أهم أصول المعتزلة، وكانوا يفخرون بأنهم أهل العدل والتوحيد.

والمؤمنون جميعاً يعتقدون بعدل الله، ولكن المعتزلة ـ كعادتهم ـ تعمقوا في معنى العدل وحدوده، وأثاروا حول ذلك مسائل كثيرة أهمها:

(قالوا: وجدنا مَنْ فعل الجور في الشاهد (أي في الإنسان المشاهدة أعماله) كان جائراً، ومن فعل الظلم كان ظالماً، ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً، والعدل من صفات الله، والظلم والجور منفيان عنه قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصّلت: 46]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النّحل: 118]، وقال: ﴿فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾ [التّوبة: 70]، وقال تعالى: ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: 17] [(1)]). وقد ساروا في هذا الطريق إلى نهايته ووصلوا ببحثهم إلى مسائل كثيرة أهمها ثلاث:

1 ـ أن الله يسير بالخلق إلى غاية، وأن الله يريد خير ما يكون لخلقه.

2 ـ وأن الله لا يريد الشر ولا يأمر به.

3 ـ وأن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شرّاً، وأن إرادة الإنسان حرة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير معاقباً على الشر. ولنشرح الآن في إيجاز وجهة نظرهم في هذه المسائل:

أما في المسألة الأولى فقالوا: إن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره»[(2)]. فهم بذلك يرون أن العالم يسيره الله إلى غاية وإلى غرض، وليس العالم يسير سبَهْلَلا، ولا يخبط خبط عشواء؛ فحركات النجوم والبحار والأنهار، وثوران البراكين وكل حوادث الكون إنما تسير وتحدث لتحقيق غرض، وهذا الغرض هو نفع مَن في العالم. وقد أداهم هذا النظر إلى نظريتين مشهورتين، وهما نظرية الصلاح والأصلح، ونظرية الحسن والقبح العقليين.

---

(1) «ابن حزم» 3/ 98.

(2) الشهرستاني في «نهاية الإقدام» 397.

فنظرية الصلاح والأصلح، أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية وهي نفع العباد، فالله يقصد في أفعاله إلى صلاح العباد؛ ومن المعتزلة من قال بأنه يجب على الله أن يعمل ما فيه **صلاح** لعباده، ومنهم من لم يكتف بذلك بل قال يجب رعاية ما هو **الأصلح**. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم، وجمهور المعتزلة يقولون إنه لا بد أن يقصد إلى ما هو **الأصلح لهم**.

وقد رأى بعض من غير المعتزلة رأيهم ووافقوهم في جوهر قولهم، ولكن عابوهم في تعبيرهم بقولهم: «يجب على الله»، فلو أنهم قالوا هذا هو النظام أو القانون الذي يقصد الله إليه في عمله أو نحو ذلك من التعبير لكانوا أقرب إلى الأدب، وهذا خلاف في التعبير فقط؛ إنما الفريق الكبير الذي كان يخالفهم في هذا الرأي قوم يرون أن أفعال الله ليست معللة بغرض، يعنون بذلك أن ليس الباعث لله على العمل هو الغاية. وقد اعترض بعضهم على وجهة نظر المعتزلة بما في العالم من شرور، كانَ يكون العالم خيراً منه لو لم تحدث، «فقد منع الأموالَ قوماً، وأعطاها آخرين، وأعطى قوماً مالاً ورياسة فبطروا وهلكوا، وكانوا مع القلة والخمول صالحين، وأمرضَ أقواماً فملّوا وضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا في صحتهم شاكرين، وأي صلاح في خلق إبليس والشياطين، وإعطائهم القوة على إضلال الناس؟ ثم وجدناه تعالى أمات سريعاً من ولي أمور المسلمين بالحق والعدل، وولّى عليهم زياداً والحجاج وبغاة الخوارج، فأي مصلحة في هذا لزياد والحجاج وقطرِيّ أو لسائر المسلمين؟ إلى آخر ما في العالم من شرور لا حدّ لها، ولا يمكن تفسير ما فيها من المصلحة؛ ولهم على ذلك أمثلة كثيرة، ومجادلات مع المعتزلة طويلة، فلمَ خلق من يفسد الحرث والنسل، ويثير الظلم، ويميت الحق؟ ولمَ أنظر إبليس إلى يوم القيامة، وأمات النبي ﷺ، فهل ذلك أصلح للخلق؟ «إلى آخره»[1].

وقد استطاع المعتزلة أن يجيبوا عن بعض هذه الاعتراضات وعجزوا عن بعضها، وقالوا ليس عجزنا يضر بنظريتنا، فإنا لم ندع الإحاطة بأغراض الله، ولم تبلغ عقولنا بعدُ من السعة ما نستطيع بها أن ندرك كل علة وكل غرض.

على كل حال فخلاصة قول الآخرين أن المعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان؛

---

(1) تجد هذه الأمثلة وأكثر منها في «ابن حزم» 3/ 166 وما بعدها، وفي «نهاية الإقدام» للشهرستاني ص 403 وما بعدها.

فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات، وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهاً لأعماله إلى هذه الغاية، فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجّه أعماله إليها؛ وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم عن الله ما يمكّننا من هذا الحكم؛ ولو كانت له غاية كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغايات التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني؟

أما نظرية المعتزلة في الحسن والقبح، فإنهم لما قرروا أن الله عادل حكيم، وأن أعماله لغاية، وأنه يتبع العدل في أعماله للوصول إلى هذه الغاية، كان من الطبيعي أن يثيروا مسألة الحسن والقبح في الأعمال، فرأوا أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان، فالكذب فيه قبح ذاتي، والصدق فيه حسن ذاتي، ومن أجل هذا لا نجوّز على الله الكذب لما في الكذب من قبح، ونقول إنه لا بد أن يقول الصدق لما في الصدق من حسن ذاتي؛ فجميع الأعمال الحسنة من عدل وصدق وشجاعة وكرم فيها نفسها صفة جعلتها حسنة، وجعلتنا نحكم عليها بالحسن إذا رأيناها، وجميع الأعمال القبيحة من ظلم وكذب وجبن وبخل فيها ذاتها صفة جعلتها قبيحة وجعلتنا نحكم عليها بالقبح ـ والشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح، فأمره بالمحافظة على الأنفس والأموال إنما هو لما فيها من حسن، ونهيه عن القتل والسرقة لما فيهما من قبح، ومحال أن يعكس فيأمر بالقتل والسرقة، وينهى عن الأمانة، لأنه ليس مستقلاً في أمره ونهيه، بل هو تابع فيهما للحسن والقبح الذاتيين ـ وكذلك العقل يستحسن أشياء لإدراكه ما في الأشياء ذاتها من حسن، ويستقبح أشياء لإدراكه ما في الأشياء ذاتها من قبح؛ فالشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشىء ـ وكل ما في الأمر أن العقل قد يدرك الحسن والقبح بالضرورة، أي من غير إعمال نظر، كحسن إنقاذ الغريق، وحسن الصدق النافع، وقبح كفران النعمة؛ وقد يدركه بعد إعمال النظر، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

واستدلوا على هذه النظرية بأدلة أهمها:

1 ـ أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل، وتتجادل بالعقل، ويلزم الفريق خصومه بما يدل عليه العقل، وليسوا يرجعون في ذلك إلا إلى ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين؛ ونرى العقلاء قبل الشرائع يستحسنون إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان، بل إنه يستحسن ويستقبح من أنكر الأديان والشرائع.

2 ـ لو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان، لأفحمت الرسل وما استطاعوا الدعوة، لأنهم يطلبون النظر إلى الأشياء بعقولهم، ومنها إمكان إرسال الرسل والمعجزة وما إلى ذلك، فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع لقال هؤلاء لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوّتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوّتكم ومعجزاتكم فيفْحَمون.

3 ـ لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح، بل هي من عمل الشرع، لما أمكن الفقهاء أن يُعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص، ولاستحال تعليل الأحكام، ولبطل القول بِلِمَ ولأنه؛ لأن التعليل كله مبناه صفات الأفعال.

ورتب المعتزلة على هذا الرأي أن الإنسان مكلَّف قبل ورود الشرائع ـ أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل ـ بما يدل عليه العقل؛ فهو مكلف بشكر المنعم، ومكلف بمكارم الأخلاق، ولو لم يصل إليه شرع في ذلك.

وكان خصومهم يرون غير هذه النظرية، فيرون أن الحَسَنَ ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله؛ وليس الشرع يمدح ويذم، ويوجب وينهي، تبعاً لما في الشيء من حسن وقبح ذاتيين، بل الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع ونهيه، فالشرع في أمره ونهيه مثبت لا مخبر، ولا شيء حسن لذاته، ولا قبيح لذاته، ولو عكس الشارع فأمر بالكذب ونهى عن الصدق، لكان الكذب حسناً والصدق قبيحاً. ولهم على ذلك أدلة أهمها: أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لم يتخلفا، ولم يتوقفا على شروط، فإن ما بالذات لا يتخلف؛ ونحن نرى أن القتل قد يكون قبيحاً إذا توافرت فيه شروط، وقد يكون حسناً في مواضع، فهو قبيح إذا لم يصدر من المقتول ما يستوجب القتل، وهو حسن إذا كان قصاصاً، ولو كان ذاتياً لم يتبدل بالإضافة إلى الأحوال؛ ونرى الشيء قد يكون حسناً في زمن ولا يكون حسناً في آخر، والشرائع نفسها تشرّع أشياء لقوم، وتشرع غيرها لآخرين، فلو كان هناك حسن وقبح ذاتيان لم تتغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والناس.

وقال هؤلاء: إن الناس يستحسنون ويستقبحون تبعاً لشرائع سابقة أو مواضعات أو نحو ذلك، «فلو خلق إنسان تام الفطرة كامل العقل، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ويتأدب بآداب الأبوين، ولا تربى تربية الشرع، ولا تعلّم من معلم، ثم عرض عليه أمران: **أحدهما**: أن الاثنين أكبر من الواحد، **والثاني**: أن الكذب قبيح... لم يتوقف في الأول وتوقف في الثاني» مما يدل على أن الأمر أمر مواضعات، «فلم يبق إلا عادات الناس، من تسمية ما

يضرهم قبيحاً، وما ينفعهم حسناً، ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي، على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم، وزمان وزمان، ومكان ومكان، وإضافة وإضافة، وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة له في الذات؛ فربما يستحسن قوم ذبح حيوان، ويستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسناً، وربما يكون قبيحاً»، «والعقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى ويستقبحون العدوان لطلب الثناء وخوف الذم»[1]. وقد يظهر في بعض المسائل صعوبة تطبيق ذلك، ونتوهم أن الشخص يفعل الحسن لذاته، ويتجنب القبيح لذاته، ولكن بتدقيق النظر يتجلى لنا وجه الحق، وأنه إنما يفعله طلباً للثناء أو لارتباط المعاني، أو نحو ذلك من الأسباب النفسية[2].

ولما تقدم الزمان رأينا نقطة النزاع تتخذ شكلاً أدق وأضبط، فقالوا: لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في أن كلمتي الحسن والقبح قد تطلقان ويراد بهما ما في الشيء من كمال ونقص، كأن يقال: العلم حسن والجهل قبيح. ونحن جميعاً لا ننازع في أن هذه الأمور يدركها العقل؛ وقد تطلق كلمتا الحسن والقبح على ما يلائم الغرض وما لا يلائمه، وقد يعبرون عن المعنى بالمصلحة والمفسدة؛ فما وافق الغرض أو بعبارة أخرى ما كانت فيه مصلحة فحسن، وما لم يوافق الغرض أو ما كان فيه مفسدة فقبيح؛ وهذا أيضاً لا نزاع في إدراكه بالعقل، وإن كان إضافياً، فقد يكون حسناً لقوم قبيحاً لآخرين بهذا المعنى ـ إنما النزاع في الحكم على الأعمال بأن فاعلها يستحق المدح والثواب، أو الذم والعقاب. فالمعتزلة يقولون: إن هذا مما يدرك أيضاً بالعقل، فنستطيع أن نحكم على بعض الأعمال بالحسن، بمعنى أن فاعلها يستحق مدحاً وثواباً، وعلى بعض الأعمال بالقبح، فيستحق فاعلها ذمًّا وعقاباً، ومخالفوهم يقولون إن هذا لا يدرك إلا بالشرع[3].

والخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الحسن والقبح الذاتيين يذكرنا بالخلاف بين الفلاسفة الحديثين فيما يسمى «نظرية القيَم»: «هل قِيَم الأشياء من جمال وخير وشر وحق وباطل صفات عينية في الأشياء، أي هل لها وجود مستقل عن عقولنا؟ أم هي من وضع العقل؟ فطائفة من الفلاسفة تقول إن للقيم وجوداً مستقلاً عن العقل، ووظيفة العقل هو إدراكها، فالعقل يتبينها ولا يثبتها؛ وطائفة تقول إن القيم مجرد معانٍ قائمة بالعقل يصف بها الناس

(1) انظر: «نهاية الإقدام» للشهرستاني.
(2) انظر: في هذا «المستصفى» للغزالي 1/ 55 وما بعدها.
(3) انظر: «المواقف» 3/ 146 وما بعدها.

الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة، ولهم فيها غرض أو غاية، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية»[1] إلخ.

أما مسألة الإرادة ـ أعني علاقة إرادة الله بالكائنات، فوجهة نظر المعتزلة فيها أنا نرى أن مريد الخير خيّر، ومريد الشر شرّير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم؛ فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31].

وإذاً فقد قالوا: إن الله أراد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وما كان شرًّا ألا يكون، وما لم يكن خيراً ولا شرًّا فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه. وبعبارة أخرى: إن الله مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منا أن نأتي بالصلاة والزكاة، وأن نوحد الله ونؤمن برسله، ولا يريد منا المعاصي، فلا يريد الكفر والفسوق والعصيان؛ أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها.

وكان خصومهم يرون في هذه المسألة أن الله مريد لجميع ما كان، غير مريد لما لم يكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فالمعتزلة يقولون إن كُفر الكافرين وعصيان العاصين لم يرده الله، وخصومهم يقولون أراده.

يستدل المعتزلة بأن الله لو كان مريداً لِكُفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر، ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيهاً، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً؛ ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته ـ قالوا ـ هذا إلى ما في القرآن من آيات كثيرة تدل على أنه لا يريد ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: 148 ـ 149]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وحجة خصومهم أن كل ما في الكون من خير وشر محتاج إلى إرادة تريد حصوله، فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعاصي حوادث موجودة واقعة، فهي مرادة.

---

(1) انظر: «فلسفة المحدثين والمعاصرين» للأستاذ. وولف الذي ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفي.

والظاهر أن الخلاف راجع إلى تصور العدل وتصور الحسن والقبح، فلما قاس المعتزلة الغائب على الشاهد في تعرف العدل، وذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من الحسن والقبح، كان ضرورياً أن يذهبوا في الإرادة هذا المذهب الذي شرحنا. ولما كان خصومهم لم يعترفوا بقياس الغائب على الشاهد، ولم يعترفوا بأن أعمال الله موجهة لغاية وغرض، ولم يعترفوا بأن ما يوصف من أعمالنا بالحسن والقبح هو عين ما يوصف من أعمال الله بذلك، رجحوا الجانب الآخر وهو شمول إرادة الله.

والواقع أن كل فرقة كانت أمام مشكلة عويصة حاولت أن تحلها من جانب فتعقدت من جانب؛ فإذا قلنا إن إرادة الله ومشيئته شاملة لكل ما يحدث فكيف يشاء الشر؟ وإذا قلنا إن إرادته لا تتوجه إلا إلى الخير فكيف يقع في ملكه ما لا يريد؟

ومثل هذا الخلاف في إرادة الله، الخلاف في قدرته تعالى؛ وبعبارة أخرى في العلاقة بين قدرة الله وأعمال العباد: هل أعمال العباد مخلوقة لله، أو هي مخلوقة للعبد؟ وهذه هي المسألة التي تُعْنَوَن عادة بخلق الأفعال. فأكثر المعتزلة يقولون إن أفعال العباد مخلوقة لهم. ومن عملهم هم لا من عمل الله، وباختيارهم المحض؛ ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة الله وقدرته، ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية كحركة من أراد أن يحرك يده وحركة المرتعش، وكالفرق بين الصاعد إلى منارة والساقط منها؛ فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية فلا دخل له فيها ـ وثانياً، لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف، إذ لو لم يكن قادراً على أن يفعل وألا يفعل ما صح عقلاً أن يقال له افعل ولا تفعل، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب، بل ما كان لنبوة النبيّ وإصلاح المصلح فائدة؛ كما استدلوا على مذهبهم بكثير من آيات القرآن؛ فهناك آيات تضيف الفعل إلى الناس، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 79] ، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] ، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: 123] . وآيات تمدح المؤمن على الإيمان، وتذم الكافر على الكفر، كقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: 17] ، ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾﴾ [الرحمن: 60] . وآيات تدل على أن أفعال الله ليست كأفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف، كقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] . وآيات فيها إنكار وتوبيخ على الكفر والعصيان، كقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [الإسراء: 94] الآية، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا

﴿يُؤْمِنُونَ ۝٢٠﴾ [الانشقاق: 20] ، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ۝٤٩﴾ [المدثر: 49] . وآيات أثبت فيها المشيئة للعبد: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وآيات أمر بها العباد بالإسراع إلى الطاعة قبل فواتها: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133] . وآيات حكى فيها التحسر يوم القيامة على الكفر والمعصية: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [المؤمنون: 99 - 100] ، ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۝٥٨﴾ [الزمر: 58] (1).

وقالوا ثالثاً: إن كان الله خلق أعمال الناس فهو إذاً لا يرضى عما فَعَل، ويغضب مما خَلَقَ، ويكره ما دَبَّر.

وكان لهم خصوم مختلفون، فأشد خصومهم من كان يذهب إلى الجبر المحض؛ ويرون أن أفعال الناس واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة الناس تأثير فيها، وليس الإنسان إلا محلًّا لما يجريه الله على يديه، فهو مجبر جبراً مطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلا في المظهر، فمظهر الإنسان أنه مختار وحقيقته أن لا اختيار، والجماد مجبر مظهراً وحقيقة، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازاً، ضربَ فلان وكتب وأساء وأحسن كلها مجازات، كما يقال أثمرت الشجرة، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وأمطر السحاب. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، والتكليف جبر، ولهم - كذلك - على قولهم أدلة كثيرة؛ قالوا: إن الإنسان إن كان موجداً لأفعاله وخالقاً لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره، ويكون هناك خالق غير الله؛ هذا إلى ما ورد في القرآن دالاً على ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 16] ، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7] ، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: 96] إلخ.

والوقع أن هذه هي مشكلة المشاكل، سميت بالجبر والاختيار، وبحرية الإرادة، وبالقضاء والقدر، وحار فيها الفلاسفة قديماً وحديثاً، فأثارها الفلاسفة اليونانيون قبل المعتزلة، وكان بعضهم يرى أن الإرادة حرة في الاختيار كالأبيقوريين، وبعضهم كان يرى أنها مجبورة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعداه كالرواقيين.

ولما جاء الإسلام وجاء دور البحث أثاروا هذه المسألة، فقال الجبريون وعلى رأسهم

---

(1) انظر: «محصل أفكار المتقدمين» للرازي ص 142 وما بعدها.

«جهْم بن صفوان»: إن الإنسان مجبور، وليست له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله، وهو كالريشة في مهب الريح أو كالخشبة بين يدي الأمواج، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه، وقالت المعتزلة: إن إرادة الإنسان حرة، وقدرته تخلق ما يعمل، وفي استطاعته أن يفعل وألا يفعل، وهو يفعل ما يختار.

والذي دعا إلى هذا الاختلاف بين المسلمين أن الأدلة العقلية متباينة، وظواهر النصوص مختلفة.

فمن ناحية نرى أن الله يطالب الناس بالعمل ويدعوهم إليه، ويأمر وينهى؛ ويثيب على فعل ما أمَر، ويعاقب على الإتيان بما نهى، ووضع الحدود والعقوبات، ووعد وأوعد، وساءل العصاة لِمَ تعدّيتم ولِمَ عصيتم ولِمَ كفرتم، وقد أفسحت لكم مجال العمل، وأرسلت لكم الرسل، وأبنْتُ الحجة! ثم ملئت نصوص الكتاب بذلك، فكيف يُعْقَل بعدُ أن نقول إنه لا أثر لقدرة الإنسان أصلاً، ولو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب، ولما كان معنى للثواب والعقاب، ولكان التكليف تكليفاً بالمحال، ولحق اعتراض المعترض بأنه لم يفعل ما فعل حتى يستحق لوماً أو عقاباً.

ومن ناحية أخرى، إذا قلنا إن العبد خالق أعماله ترتب عليه تحديد قدرة الله وأنها لم تشمل كل شيء، وأن العبد شريك لله تعالى في إيجاد ما في هذا العالم، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان، فإن كانت قدرة الله هي التي خلقته فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان هي التي خلقته فلا شأن فيه لقدرة الله، ولا يمكن أن يكون بعضه بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد، لأن الشيء الواحد لا بعض له ـ هذا إلى النصوص القرآنية الكثيرة الدالة على شمول إرادة الله وقدرته.

ففريق المعتزلة رجحوا الجانب الأوّل، ووقفوا موقف الدفاع عنه، وتأوّلوا النصوص التي ظاهرها مخالفته، وبذلوا في ذلك عناءً كثيراً ومجهوداً شاقاً، وألجأهم إلى ذلك ما تصوّروه من معنى العدل عند الله كما بينا. وفريق الجبرية رجحوا الجانب الآخر، إذ كان شنيعاً لديهم أن يحدوا من إرادة الله وقدرته، وتأوّلوا الآيات الدالة على قدرة العبد، وقالوا في مسألة التكليف والثواب والعقاب: إنها ليست خاضعة لتصورنا في العدل والظلم، فالعدل والظلم ونحوهما كلمات تطبق على الناس لا على الله، إذ لا يُسْأَلُ عَمَّا يفعل وهم يُسْأَلُون.

وحار قوم بين أدلة هؤلاء وهؤلاء، فأرادوا أن يسلكوا سبيلاً وسطاً، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري؛ فاخترع ما سماه «الكَسْب». وقد فسره بعض أتباعه بأنه «الاقتران العادي

بين القدرة المحدَثة (أي قدرة الإنسان) والفعل، فالله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، فهذا الاقتران هو الكسب».

وهو ـ كما ترى ـ لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر، فهو يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله؛ فَلِمَ هذا الدَّوران والنتيجة القول بالجبر؟ وقال آخرون: إن الله خلق للعبد قدرة يصرّف بها الأمور؛ فأعمال العباد تضاف إلى الله باعتبار أنه أقدرهم عليها، وخَلَق القدرة فيهم، وتضاف إلى العبد باعتبار أنه هو المصرّف لأعماله بالقدرة الحرة التي خلقها الله فيه. وهذا رجوع في الحقيقة إلى قول المعتزلة، مع الخلاف في التعبير فقط.

فنحن في الواقع بين فرقتين لا غير: فرقة الجبر وفرقة الاختيار.

وقد نحا بعض المفكرين من المسلمين نحواً آخر، فقال: إن العالم كله مبني على أسباب ومسببات، وإرادة الإنسان خاضعة لأسباب، فإذا أرادت ما أرادت فذلك لأسباب، وإذا لم ترِده فلأسباب أيضاً؛ فإذا رأى إنسان طعاماً شهيًّا وهو جائع اشتهاه من غير اختيار؛ وإذا رأى شيئاً يؤلمه ويؤذيه كرهه وهرب منه. فالعمل الذي نعمله نتيجة أمرين: أسباب خارجية وإرادة منا، ولما كانت هذه الأسباب الخارجية تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تختل أبداً، وكانت إرادتنا الداخلية معلولة لهذه الأسباب، كانت إرادتنا كذلك جارية على نظام محدود، «والنظام المحدود الذي في الأسباب الخارجية والداخلية هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده».

فإذا نحن نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا إن الإنسان مجبور، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها فالإنسان مختار؛ وبهذا يمكن الجمع بين الآيات المختلفة، وقد قرر هذا الرأي الفيلسوف ابن رشد في كتابه «**مناهج الأدلة**»[1].

وهذا القول في حقيقة أمره قول بالجبر الفلسفي.

على كل حال قرر المعتزلة حرية إرادة الإنسان وقدرته بأجلى مظاهرها، وتأوّلوا الآيات الواردة على خلاف ذلك، فتأوّلوا ما ورد من الختم والطبع مثل: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البَقَرَة: 7] و ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النِّسَاء: 155] بتأويلات مختلفة؛ من ذلك ما ذكره

(1) ص 107 وما بعدها.

الزمخشري أنه من قبيل الاستعارة أو التمثيل، فلا ختم ولا طبع في الحقيقة، ولكن لما كان الحق لا ينفذ إلى قلوبهم، ولا يخلص إلى ضمائرهم من قِبَل إعراضهم واستكبارهم، جعل قلوبهم كأنها مستوثَق منها بالختم أو الطبع، أو أن حالتهم في أن قلوبهم لا ينتفعون بها فيما كلفوا به وخُلقوا من أجله تشبه حالة من ختم على قلبه وطبع عليه، واستشهدوا على ذلك بقول بعض المازنيين، وقد جعل الحبسة في اللسان والعيّ ختماً عليه فقال [من الكامل]:

ختَمَ الإلـهُ عَلَى لِسَانِ «عُذَافِرِ»	خَتْماً فلَيْسَ عَلىَ الكلامِ بِقَادِرِ
وإذا أرادَ النطقَ خِلْتَ لِسَانَهُ	لَحماً تُحَرِّكُهُ لِصَقْرٍ نَاقِرِ

وقد أسند الختم والطبع إلى الله لينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكّنها كالشيء الخِلْقي غير العرضي إلخ. ومثل ذلك آية: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: 25] ونحوها[1].

وقد أثارت مسألة خَلْق الأفعال عند المعتزلة وخصومهم مسائل كثيرة متفرعة عنها؛ فمن ذلك مسألة التولُّد:

فلما قرر المعتزلة أن أفعال الإنسان مخلوقة له استوجب ذلك التساؤل: ما الرأي في الأعمال التي تتولد عن عمله؟ أهي كذلك من خَلْقه؟ فإذا ضرب إنسان آخر فالضرب لا شك من خلق الضارب، ولكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب وهو المتولد من الضرب؟ أهو كذلك من خلقه؟ وإذا رمى الإنسان سهماً فقتل المرمِيَّ، فما القول في القتل؟ أهو من خلق الرامي؟ وهكذا تساءلوا في كل المتولِّدات؛ فإذا أضفنا نشاً وسكّراً وأنضجناهما تولد من ذلك فالوذج، فهل طعم الفالوذج ولونه من خلقنا؟ وهل خروج الروح عند الذبح وذهاب الحجر عند الدفعة، والإدراك الحسي إذا فتحنا أبصارنا، وكسر الرِّجْل عند السقوط، وصحتها إذا جبرت، ونحو ذلك، من خلقنا؟ هذه هي ما يسمونها (مسألة التولّد).

فقال قوم من المعتزلة وعلى رأسهم «بِشْرُ بن المُعْتَمِر» رئيس معتزلة بغداد: كل ما تولد من فعلنا مخلوق لنا، فإذا فتحتُ عين إنسان فأدرك الشيء فإدراكه فِعلي، وإدراك جميع الحواس فعل الإنسان؛ ومن فعله أيضاً لون ما يصنع من المأكولات ـ مثلاً ـ طعومها وروائحها، ومن فعله الألم واللذة والصحة والزمان والشهوة إلخ.

وفرّق أبو الهُذَيل العَلّاف أحد شيوخ المعتزلة بين المتولِّدات فقال: إن كل ما تولد من

---

(1) انظر: «الكشاف» 1/ 18.

فعله مما يَعْلم كيفيته فهو من فعله، وما لا فلا؛ فالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر صعداً إذا رماه إلى أعلى، وسفلاً إذا رماه إلى أسفل ونحو ذلك من فعله؛ أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع فكلها من فعل الله.

وكان النَّظَّام يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، فما ليس بحركة فليس من صنعه، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فأما في غيره فلا؛ فإذا حرك يده فذلك فعله، وأما إذا رمى حجراً فتحرّك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فتحرُّك الحجر ليس من فعل الإنسان، وإنما هو من فعل الله، بمعنى أن الله طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع وهكذا؛ فصلاة الإنسان وصيامه، وحبُّه وكُرهه وعلمه وجهله، وصِدقه وكذبه، كلها حركاته، فكلها أفعاله، بل سكونه كذلك فعله، لأن السكون حركة، فمعنى سكون الإنسان في المكان أنه كائن فيه وقتين، أي تحرك فيه وقتين؛ وعلى ذلك فالألوان والطعوم والأراييح والآلام واللذائذ ليست من فعله لأنها ليست حركات.

ولغير هؤلاء أقوال في التوليد يطول ذكرها ـ وعلى اختلافهم في النظر إلى التولد اختلفوا في تعريفه؛ فقال بعضهم: الفعل المتولد هو الفعل الذي يكون بسبب مِنِّي، ويحل في غيري؛ وبعضهم يقول: «هو الفعل الذي أوجبْت سببه فخرَجَ من أن يمكنني تركه». وقال بعضهم: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه، والإرادة له، فهو «متولد»، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه، وإرادة له، فهو خارج عن حد التولد إلى آخر الأقوال.

وتولّد من قولهم في التولد مسائل أخرى، فقالوا ـ مثلاً ـ إذا بعد الشيء عن السبب، فهل يعزى إلى السبب الأول أوْ لَا؛ فلو رمى أحد سهماً فأمسك آخر بطفل وعرّضه للسهم حتى أصابه، فإلى من ينسب الفعل؟ أإلى مطلِق السهم، أم ممسك الطفل؟ كما بحثوا في علاقة السبب بالمسبب: هل السبب موجود قبل المسبب، أو موجود معه؟ وهل السبب موجِب للمسبب أو لا؛ كما أثار ذلك مسألة علاقة الإرادة بالفعل؛ هل إذا وُجِدَت الإرادة يتبعها بالفعل حتماً[1]، إلخ، مما يخرج بنا عن القصد لو حكيناه.

ويظهر أن هذه المباحث حول التولد وما تولّد منه لم تكن مباحث ميتافيزيقية بحتة، بل

---

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري 404 وما بعدها، و «المواقف» 3/ 128 وما بعدها.

كان يراد منها أيضاً بحث في المسؤولية القانونية والأخلاقية فإنا نراهم في هذا المسألة يبحثون في القتل وتحديده، وما هو عمل القاتل وعمل المقتول؛ وماذا إذا فعل القاتل ما يسبب القتل، ولكن لم يتولد من فعله القتل إلخ. وإن كان كلامهم في المسؤولية لم يصل إلينا منه إلا القليل؛ كما أن من مقتضى قولهم في التولد، والإيمانَ بارتباط الأسباب بالمسببات، وأن الإنسان مكلف بالأسباب لحصول مسبباتها، كالتكليف ببناء المعاقل والحصون لدفع العدو، كما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] لأن ذلك سبب لا بد منه، ينتج عنه صد المغيرين؛ وكبناء القناطر لضبط المياه وتنظيم الريّ؛ وكإقامة الحدود حتى لا تكثر الجرائم. قالوا: وقد رأينا الشارع كلف بها، فلولا أن الأسباب مربوطة بالمسببات، ولولا أن هذه الأفعال في قدرتنا ما كلفنا بها، ولما كان هناك محل للمدح والذم من أجلها إلخ.

الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين:

وهما الأصلان الثالث والرابع من أصول المعتزلة، وقد جمعناهما معاً للارتباط الشديد بينهما.

وقول المعتزلة في ذلك ينبني على تصورهم للإيمان، وتصورهم للعدل الإلهي كما شرحوه، وعلى قولهم في أن العالم سائر لغرض يرمي إلى تحقيقه، على النحو الذي حكيناه عنهم.

فعند أكثر المعتزلة الإيمان ليس هو التصديق والاعتقاد القلبي وحده، بل هو كذلك أداء الواجبات؛ فمن صدَّق بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله من غير أن يؤدي الأعمال الواجبة لم يكن مؤمناً، «فالإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح؛ وأن كل عمل فرضاً كان أو نفلاً إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيماناً، وكلما عصى نقص إيمانه»[1].

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البَقَرَة: 143] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الآية نزلت بعد تحويل القبلة، وقد توهم بعض الناس أن الصلاة التي صلوها إلى بيت المقدس قد ضاعت، فسمى الصلاة إيماناً وهي عمل؛ ومن ذلك ما ورد في الحديث من مثل قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، ومثل: «لا إيمان لمن لا أمانة له» إلخ.

(1) «ابن حزم» 3/ 188 فيما حكاه المعتزلة.

وقد كان لهم معارضون كثيرون في تحديدهم للإيمان هذا التحديد، فمنهم من رأى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط؛ ومنهم من ذهب إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان. وشغَل هذا الموضوع حيزاً كبيراً من كتب الكلام يذكرون فيه حجج الفرَق المختلفة، وانبنى على اختلافهم في تصور الإيمان اختلافهم في هل يزيد الإيمان أو ينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ إلخ.

والذي يهمنا هنا حكاية رأي المعتزلة، فبعد تعريفهم للإيمان هذا التعريف قالوا: إن المعاصي التي يرتكبها الناس تنقسم إلى صغائر وإلى كبائر، واختلفوا في تعريف الصغيرة والكبيرة؛ وأشهر أقوالهم إن الكبيرة ما أتى فيها الوعيد، والصغيرة ما لم يأتِ فيها الوعيد، ولهم بعدُ أبحاث في هل يصح أن تكون مجموعةٌ من الصغائر تساوي كبيرة أو لا؟ وهل تغتفر الصغائر لمن لم يرتكب الكبائر؟ ونحو ذلك. ثم قالوا إن الكبائر بعضها يصل من كبره إلى حد الكفر؛ فمن شبّه الله بخلقه، أو جوّره في حكمه، أو كذّبه في خبره فقد كفر. وهناك كبائر أقل منها منزلة، وهذه الكبائر يسمى مرتكبها فاسقاً، والفسق منزلة بين المنزلتين: لا كفر ولا إيمان؛ فالفاسق ليس مؤمناً ولا كافراً: بل هو في منزلة بين المنزلتين.

ثم ربطوا الثواب والعقاب بالأعمال ربطاً حتماً، وغلا بعضهم في التعبير فقال: «يجب على الله أن يثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة؛ فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده، ولأن الطاعات والأمر بها، والمعاصي والنهي عنها، وضعت لتحقيق غايات، فمن لم يطع فقد أخل بهذه الغايات فاستوجب العقاب، وهذا هو معنى أصلهم الذي وضعوه وعنونوه بالقول بالوعد والوعيد، يعنون بذلك أن الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي التزم الله تعالى به».

كما قالوا: إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ولو صدق بوحدانية الله وآمن برسله لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: 81] ، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14] إلخ.

وكان مخالفوهم يرون أن ثواب الله فضلٌ وعد به، خُلْفُ الوعد نقص تعالى الله عنه؛ والعقاب عدل وله العفو عنه، وليس في خلف الوعيد نقص، ومرتكبو الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النار، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ

﴿ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8] ؛ ومرتكب الكبيرة قد عمل خيراً وهو إيمانه، وشراً وهو كبيرته، فيعاقب على كبيرته، ثم يثاب على إيمانه.

والبحث في هذا أثار مسألة موقف المعصية من الطاعة هل تحبطها؟ فتشدد كثير من المعتزلة في ذلك حتى ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، وبعضهم يذهب إلى المعادلة، فمن زادت معاصيه على طاعاته أحبطتها، ومن زادت طاعاته أحبطت عقاب زلاته.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا الأصل يشترك فيه المسلمون عامة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٤﴾ [آل عمران: 104] . ولكن من عهد الصحابة إلى هذا العصر الذي نؤرخه والمسلمون مختلفون في مدى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنهم من رأى هذا الوجوب يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يُلْجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو السيف. وكان يرى هذا الرأي سعد بن أبي وَقّاص، وأُسامة بن زيد، وابن عمر، ومحمد بن مَسْلَمة، ومن أجل هذا نراهم قد اعتزلوا ولم يشتركوا في القتال مع علي ومعاوية، سيراً على مبدئهم هذا، وتبعهم في هذا أكثر المحدِّثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

ويرى غيرهم أن سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك، فمن اعتقد الحق في جانب وجبت عليه نصرته، فإن أدى اللين واللسان إلى تحقيق هذا الغرض كفى ذلك وإلا فالسيف. وفي هذا المبدأ سار علي ومن قاتل معه، وعائشة ومن قاتل معها، ومعاوية ومن قاتل معه، وعلى هذا المبدأ أيضاً جرى المعتزلة والخوارج، فهم يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكفِ القلب، وباليد إذا لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد، لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الحُجرَات: 9] ، وفي الحديث: «لتأمُرنّ بالمعروف ولتنهوُنّ عن المنكر أو ليعمَّنَّكم الله بعذاب من عنده». ولم تتوسع كتب الفرق في شرح هذا الأصل للمعتزلة كما توسعت في الأصول الأربعة الأولى، ولعل مساسه بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك، فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده. وربما كان أوضح ما يبين وجهة نظر المعتزلة في هذا الأصل ما ذكره الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن

﴿مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عِمرَان: 104] وملخص ما قال: «إن هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، لأنه لا يصلح له إلا من عَلِم المعروف ونهى عن المنكر، وعَلِم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من الإنكار عليه عبث. . . وقد روي عن رسول الله أنه سُئل وهو على المنبر: مَنْ خير الناس؟ قال: «آمَرُهُمْ بالمعروف وأنهاهم عن المنكر، وأتقاهم لله، وأوصلهم». وعن عليّ: أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن شَنِئَ الفاسقين وغضب لله غضب الله له. . والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجب، وإن كان ندباً فندب. وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح؛ وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشاربَ قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته، وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة ـ ويبتدىء في إنكاره بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر. قال تعالى: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ﴾ ثم قال: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي﴾ [الحُجرَات: 9] . ويباشره كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه. فهناك القبائح الظاهرة المعروفة، وهذه يتولى النهي عنها كل إنسان؛ فمن رأى غيره تاركاً للصلاة وجب عليه الإنكار لأنه معلومٌ قبحه لكل إنسان. وأما ما يحتاج إلى قتال فإنما يقوم به من في استطاعته القتال كالإمام وخلفائه لأنهم أعلم بالسياسة ومعهم عُدّتها»[1].

وفي مقالات الإسلاميين: «أن المعتزلة قالوا إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا؛ فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القَدَر وإلا قاتلناهم. وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه»[2].

وهذا المبدأ هو الذي جعل للمعتزلة موقفاً فعّالاً في الدولة، وجعل لهم سلطاناً على الناس يوم يتاح لهم ذلك، فترى ـ مثلاً ـ عمرو بن عُبيد ـ شيخ المعتزلة ـ يقول لعبد الكريم بن أبي العَوْجَاء ـ وكان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب ـ قد بلغني أنك تخلو بالحدَث من أحداثنا فتفسده وتستزله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مِصْرنا (يريد البصرة) **وإلا**

(1) انظر: «الكشاف» 1/ 124.

(2) «مقالات الإسلاميين» 2/ 466.

قمتُ فيك مقاماً آتي فيه على نفسك»[1]. ونرى واصل بن عطاء ـ شيخ المعتزلة أيضاً ـ بالبصرة، لما ثبت له ما يشهد على إلحاد بشار يخطب فيقول: «أما لهذا الأعمى الملحد، أما لهذا المشنَّف المكنَّى بأبي مُعاذ من يقتله؛ أما والله لولا أن الغيلةَ سجية من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله أو في حَفْلِهِ»[2]. وتعاون واصل وعمرو بن عبيد على الهَتْف به حتى نُفي من البصرة، فذهب إلى حَرّان؛ فلما مات واصل سنة 131 هـ رجع بشار إلى البصرة، فلم يتركه عمرو بن عبيد حتى نفي ثانية، وظل ينتقل في البلاد إلى أن مات عمرو سنة 143 هـ فعاد إلى البصرة وأقام بها.

وفي ذلك يقول صَفْوان الأنصاري لبشّار:

رجعتَ إلى الأمصار من بعدِ واصِلٍ ... وكنتَ شريداً في التَّهائمِ والنُّجْدِ

هذه ناحية تمثل ناحية من عملهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعل الحركة العنيفة القوية في خلق القرآن ومحنته مظهر آخر من مظاهر ما اعتقدوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيأتي.

وكان الخوارج في هذا الباب (باب استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أشد وأقسى وأعنف، فمتى اعتقدوا الحق في شيء نفذوه بالسيف، ولهذا كان تاريخهم سلسلة حروب وخروج على الخليفة، لأنهم يرونه غير حائز للشروط التي يشترطونها، وغير سائر على المنهج الذي يرسمونه، وكأنهم يرون ذلك فرض عين، لا فرض كفاية، كما يحكي الزمخشري عن المعتزلة، وكأنهم يرون أن القتال دين حتم على كل فرد متى رأى منكراً، ولم يحكّموا العقل في هل هذا القتال يوصل إلى الغاية المنشودة أو لا يوصل كما فعل المعتزلة، فالواجب في نظر الخوارج يجب أن يفعل، ثم لتكن النتيجة ما تكون، وظلوا مخلصين لهذا المبدأ طوال العهد الأموي وصدر الدولة العباسية حتى أُبيدوا.

نقد وتحليل لأصول المعتزلة

لعل التاريخ الإسلامي لم يشهد قبل المعتزلة هذا القول الشامل الفلسفي في الله وصفاته وأفعاله، مع البراهين العقلية، والحجج النقلية، كما شهده في المعتزلة؛ فقد أطلقوا للعقل العنان في البحث في جميع المسائل من غير أن يَحدُّوه أي حد، فجعلوا له الحق أن يبحث

---

(1) «الأغاني» 3/ 24.

(2) «الأغاني» 3/ 34.

في السماء وفي الأرض، وفي الله والإنسان، وفيما دق وجلَّ، فليس له دائرة معيَّنة له الحق أن يَسْبَحَ فيها، ودائرة ليس له حق ذلك، بل خُلِق العقل ليعلم، وفي مكنته أن يعلم كل شيء حتى ما وراء الطبيعة أو ما وراء المادة، بل كانت أبحاثهم فيما وراء الطبيعة أوسع وأعمق من أبحاثهم الطبيعية بحكم أنهم مصلحون دينيون، ودعاة عقيدة.

وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في غاية السموّ والرفعة، فطبقوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] أبدع تطبيق، وفصَّلوه خير تفصيل، وحاربوا الأنظار الوضعية من مثل أنظار المجسِّمة الذين جعلوا الله تعالى جسماً، له وجه ويدان وعينان، ولحم ودم، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام، وله وجه لا كالوجوه، ويد لا كالأيدي، وقالوا: بأن له جهة هي الفوقية، وأنه يُرَى بالأبصار وأن له عرشاً يستوي عليه، وأنه خلق آدم بيده، إلى آخر ما قالوا مما ينطبق على الجسمية. فأتى المعتزلة وسَمَوْا على هذه الأنظار، وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن المادية، فساروا في تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً، وأوّلوا ما يخالف هذا المبدأ، وسلسلوا عقائدهم تسلسلاً منطقيًّا؛ فإذا كان الله تعالى ليس مادة، ولا مركباً من مادة، فليس له يدان ولا وجه ولا عينان، لأن ذلك يدل على جزء من كل، والله تعالى ليس كُلًّا مُرَكَّباً من أجزاء، وإلا لكان مادة، وإذا كان كذلك فليست تدركه عيوننا التي خلقت، وليس في قدرتها إلا أن ترى ما هو مادة، وما هو في جهة؛ وليس كلامه تعالى بلسان وأصوات، وإلا لكان جسماً، وإنما يخلق الكلام والأصوات كما يخلق سائر الأشياء، ومن ذلك القرآن ـ وهكذا كانت كل نقطة تسلم إلى التي تليها، فيسيرون فيها من غير خوف من النتائج مهما كانت، متى اطمأنوا إلى أنهم يسايرون العقل؛ فهم من الناحية العقلية جريئون، يقررون ما يرشد إليه في شجاعة وإقدام وهم أمام النقل يسلّمون ما يوافق منها البرهان العقلي، ويؤولون ما يخالفه، فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات، وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافق العقل ويحتمل التأويل.

كذلك كان نظرهم إلى عدل الله، فقد وقفوا أمام مشكلة المثوبة والعقوبة، فرأوا أن ذلك لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان، وأنه يخلق أعمال نفسه، وأن في إمكانه أن يفعل الشيء وألا يفعل، فإذا فَعَل بإرادته وتَرك بإرادته، كانت مثوبته أو عقوبته معقولة عادلة؛ أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص، فيضطر المطيع إلى الطاعة، والعاصي إلى العصيان ثم يعاقب هذا ويثيب ذاك فليس من العدالة في شيء. ولعل نقطة الضعف فيهم أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أعني في قياس الله على الإنسان، وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم؛ فقد ألزموا الله ـ مثلاً ـ بالعدل كما

يتصوره الإنسان وكما هو نظام دنيوي، وفاتهم أن معنى العدل ـ حتى في الدنيا ـ معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان، وأن ما كان عدلاً في القرون الوسطى يعد ظلماً الآن، فكيف إذا انتقلنا من عالم الدنيا إلى عالم الله، وكذلك الشأن في قولهم في الحسن والقبح والصلاح والأصلح. إنا نرى أن الإنسان إذا ضاق نظره حكم على الأشياء حكماً، فإذا اتسع نظره تغير حكمه؛ فمن نظر فقط إلى أسرته كانت بعض أحكامه خطأ بالنسبة لمن اتسعت نظرته إلى أمة أو إلى الإنسان عامة؛ ونحن في أعمالنا ننظر إلى عالمنا، والله تعالى رب العالمين قد ينظر في أعماله إلى جميع العالم، ما نعلم منها وما لا نعلم، فكيف نُخضع الله لتصور العدل الذي نتصوره نحن في عالمنا هذا. وكذلك قولهم في أن صفات الله هي عين الله أو غير الله، كل براهينهم مبنية على قياس الغائب على الشاهد ولكن الشبه معدوم؛ وقد فرضوا أن العينية والغيرية والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها قوانين لازمة لكل موجود، وهذا ـ في نظري ـ خطأ محض، فهي قوانين إنسانية وإن تسامحنا قليلاً قلنا إنها قوانين عالمنا هذا، ولسنا نستطيع القول بأنها تنطبق على غير عالمنا أو لا تنطبق ـ فإصدار حكمنا على الله على اعتقاد أنها قوانين شاملة للإنسان والله، جرأة لا يرتضيها العقل الذي يعرف قدره ولا يعدو طوره. وليس هذا عيب المعتزلة وحدهم، بل هو عيب من أتى بعدهم من علماء الكلام كذلك.

ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلكاً لا بد منه، لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم. لقد قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان، بل يقول نقف عند النص، فما كان محكماً واضحاً عملنا به، وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله. وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته، حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح، أو كالخشبة في اليم. وعندي أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما، وفي رأيي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين ـ أعني سلطان العقل وحرية الإرادة ـ بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحاليّ، وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجَبْر، وقعد بهم التواكل.

لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر؛ فليس الخير يفرض من الله فرضاً على الأشياء، ولا الشر كذلك. وبعبارة أخرى ليس أمر الله بالشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شرًّا، بل الله يأمر بالشيء لأنه خير في ذاته، وينهى عنه

لأنه شر في ذاته، وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً، وصفات تجعلها شرًّا، وفي وسع العقل أن يتعرف هذه الطبائع لمعرفة الخير والشر ـ وفي هذا المبدأ من غير شك تحرير للعقل من الجمود والوقوف عند النصوص، فالمشرِّع يستطيع أن يُعمل عقله فيما لم يرد فيه نص ليدرك الخير فيه من الشر، ويقرر حلاله من حرامه، وليس الأمر في ذلك مقصوراً على القياس، بل في إمكانه البحث، ولو لم يكن هناك أصل يقيس عليه ليزن خيره من شره، وليعرف طبيعة الشيء. وإن شئت فقل إنه يقيسه بمقياس العدالة ثم يحكم عليه بأنه يجب أن يُعمَل أو يجب أن يُترك، فالمعتزليّ إذا كان فقيهاً جعله هذا المبدأ أكثر حرية؛ بل لعلّ فشو الاعتزال في الحنفية كان من الأسباب التي جعلتهم يركَنون إلى استعمال الرأي في مذهبهم، فإن القول بالتحسين والتقبيح العقليين يحل على حرية الرأي واستعمال العقل في الحكم. و «الصَّفَدِي» في كتابه «**الغيث المسجم**» يقول: «إن الغالب في الحنفية معتزلة، والغالب في الشافعية أشاعرة، والغالب في المالكية قَدَرِيَّة (لعله يعني جبرية)، والغالب في الحنابلة حشوية»[1].

وإن كان المعتزلي أخلاقيًّا، فكذلك يستطيع ألا يقف عند حدود الأوامر والنواهي، بل يزن الفضائل والرذائل بمقياس الزمان والبيئة ونحوهما، ويجتهد في تقرير الأخلاق كما يجتهد صاحبه في الفقه.

وقالوا بسلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررهما من سلطان القدر؛ فالعقل حر في التفكير لم يقيده قَدَر سابق، والإرادة حرة في التنفيذ لم تقيدها إرادة سابقة، ومن أجل هذا تحددت مسؤولية الإنسان وتعينت تبعته، فهو إذا كان حرًّا كان مسؤولاً، وإذا فقد حريته زالت تبعته، وكان كالصغير والمجنون، بل والحيوان والجماد.

ووسّعوا دائرة التفكير هذه فقالوا: إن الله والعالم سائران على قوانين العدل ألزم الله بها الإنسان والتزم هو بها، أو بعبارة أخرى كتبها على نفسه، فليس يعذّب مطيعاً، وليس يُثيب عاصياً لأنه تقيد بقوانين العدل، وليس يُدْخل الجنة والنار حسبما اتفق ولا لمجرّد الرغبة، بل قد كتب على نفسه أن يفعل وِفْق قوانين العدل؛ فالله تعالى ليس حاكماً مستبدًّا، ولكنه حاكم التزم السير على قانون، وأوجب على نفسه العدل.

ومن مظاهر تمجيدهم للعقل تفسيرهم للقرآن بالمعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول،

---

(1) 2/ 47.

وبنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه المطلق، وحرية الإرادة، والعدل، وفِعل الأصلح ونحو ذلك؛ ووضعهم أسساً للآيات التي ظاهرها التعارض، فحكّموا بذلك العقل ليكون الفيصل بين المتشابهات، وقد كان مَن قبله يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة والتابعين؛ فإذا جاؤوا إلى المتشابهات سكتوا وفوّضوا العلم إلى الله ـ وجرَّهم القول بسلطان العقل هذا إلى إنكار أحاديث تناقض أسسهم، وأخبار لا تتفق ومذهبهم، وكان هذا أحد الأسباب التي أثارت الخصومة بينهم وبين المحدّثين.

وربما أُخذ عليهم أنهم في سيرهم هذا وراء سلطان العقل قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية، وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه في الفلسفة لا يصح أن يقتصر عليه في الدين، لأن الدين يتطلب شعوراً حيًّا أكثر مما يتطلب قواعد منطقية؛ فالدين ليس كالمسائل الرياضية ولا كالنظريات الهندسية تتطلب من العقل حلها، وفي ذلك كل الغنَاء. بل الدين أكثر من ذلك يتطلب شعوراً يدعو إلى العمل، وحرارة إيمان تبعث على التقوى. ونظام المعتزلة ـ وهو الذي جرى عليه المتكلمون بعدهم ـ نظام جيد التفكير ضعيف الروح، غلا في تقدير العقل، وقصر في قيمة العاطفة. يتجلى ذلك لك إذا أنت وازنته ـ مثلاً ـ بمنهج الصوفية؛ فهو على العكس من المعتزلة، شعور وعاطفة ولا منطق. والنظام العقلي في الدين يقف الإنسان ـ في العادة ـ موقفاً سلبيًّا أكثر منه إيجابيًّا، فالأسس الخمسة التي قال بها المعتزلة منها الأربعة الأولى لا تتطلب عملاً، بل هي تنزيه لله تعالى وتحديد لموقفه مع الناس من أطاع منهم ومن عصى، وليس يتطلب العمل الإيجابي إلا المبدأ الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا نفسه ليس يتطلب من الإنسان عملاً بصفته إنساناً متديناً، وإنما هو نوع من الإشراف على أعمال الغير.

وإذا وصلنا إلى هذه النقطة أمكننا أن ننقد هذا المبدأ (مبدأ الأمر بالمعروف) عندهم، فهم يرون تنفيذ ما يعتقدون وإنكار ما ينكرون ولو بالسيف، وساروا على ذلك فعلاً كما روينا من تهديدهم بعض من اعتقدوا الزندقة بالقتل. وهذا من أخطر المبادىء لأنه يجعل في الأمة حكومة داخل حكومة، ويهدد الحرية العامة، فيجعل للفرد سلطاناً أن يحمل السيف ليستعمله ضد مخالفه في الرأي والعقيدة. وكنت أفهم أن يقرروا أن يكون أولو الرأي منهم مشرفين على الحكومة مراقبين لها، فإذا سارت على المنهج القويم أيدوها، وإذا رأوا من أحد منكراً استعدَوْا عليه الحكومة العادلة لتنتصف منه، وإذا لم تكن الحكومة عادلة استنكروا أعمالها وثاروا عليها إذا كان في قدرتهم الثورة. أما أن يقروا الحكومة ويعترفوا بشرعيتها وصحة

بقائها، ثم يجعل كل فرد من نفسه حكومة، فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولو بالسيف، فمسلك يدعو إلى الفوضى والاضطراب.

ويظهر أن بعض المعتزلة شعر بهذا الخطر فقرر مبدأً عادلاً، وهو أنه لا يجوز الخروج على الإمام الجائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور، ولا يصح الخروج إلا مع إمام عادل، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطع يد السارق والقَوَد إلا الإمام العادل، أو من يأمره الإمام العادل، لا يجوز غير ذلك[1].

ومن ناحية أخرى، لم يفرقوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين شيء أُجْمِع على إنكاره كالسرقة والقتل والزنا ونحو ذلك، وبين شيء مختلف فيه كالاعتقاد بوحدة الله ذاتاً وصفات، والقول بالعدل وخلق القرآن؛ فكان يجب أن يفرقوا بينهما، ويقرروا أن الأشياء المختلف فيها يجب أن يكون الأمر بالمعروف فيها والنهي عن المنكر مقصوراً على المناظرة والدعوة إلى الرأي فيها بالحسنى. ولكنا نرى أن المعتزلة في أيام دولتهم عكسوا الأمر وجعلوا المسائل المختلف فيها في العقائد في الدرجة الأولى، واشتركوا مع الحكومة في فرض رأيهم بالسيف، وجعلوا المسائل الأولى في المنزلة الثانية، وهو عكس للوضع الطبيعي؛ فمسألة الاختلاف في العقائد داخل حدود الإسلام كان يجب أن تترك حرة، ولو اعتقدوا فيها أنهم على صواب وغيرهم على خطأ. أما أن يقيموا الدولة ويقعدوها ويقدموا القول بخلق القرآن على كل أمر عداه، ويجعلوا البلاد كلها موضوع محاكمة، فسوء تقدير للأمور وخطل في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كان من أثر ذلك أن خصومهم يوم دولتهم عاملوا المعتزلة بنفس السلاح الذي استعملوه أيام سلطانهم، فضيقوا عليهم وشردوهم وصادروا كتبهم، وطبقوا عليهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا المعنى المضطرب المفكك.

وأيًّا ما كان، فلسنا ننكر ما كان للمعتزلة من فضل في ترقية العقل ورفع مستواه في المملكة الإسلامية، وأنهم كانوا السابقين الأولين الذين شقوا الطريق لمن أتى بعدهم من أمثال «إخوان الصفا»، وفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا؛ وأنهم كانوا أول من فلسف الدين، وقرر سلطان العقل في أن يبحث مسائل الدين.

* * *

---

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 2/ 466 وما بعدها.

وللمعتزلة بعد ذلك آراء سياسية في الإمامة وفي أحداث التاريخ الإسلامي، وإن لم يتفقوا عليها اتفاقهم على الأصول الخمسة السابقة؛ وهم ـ وإن اختلفوا فيما بينهم في آرائهم ـ فعلى قولهم جميعاً مسحة من حرية الرأي، وتشريح المسائل، ووضعها موضع النقد؛ وفي كلامهم ما يدل دلالة واضحة على أنهم وضعوا الصحابة والتابعين موضع الناس، يخطئون ويصيبون، ويصدر منهم ما يمدح وما يذم. ولم يتحرجوا من ذلك كما تحرج غيرهم؛ فوضعوا الصحابة وكبار التابعين في دائرة لا يستباح مهاجمتها. بل قالوا: «إنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمَتْ ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهرنا، وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن عليّ؛ وهذا معاوية وعمرو بن العاص لم يقصرا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف، وكالذي روي عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة، وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخوّن عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وقلّ أن يكون في الصحابة من سلم من لسانه أو يده، إلى كثير من أمثال ذلك مما رواه التاريخ». قالوا: «وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك، ويقولون في العصاة منهم هذا القول، وإنما اتخذهم العامة أرباباً بعد ذلك. والصحابة قوم من الناس، لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساءَ منهم ذممناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غيرهم كبير فضل إلا بمشاهدة الرسول ومعاصرته لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم، لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات فمعاصينا أخف لأننا أعذر»[1].

يرى أكثر المعتزلة كأكثر الفرق الإسلامية أنه لا بد للمسلمين من إمام «ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبي جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، وينصف المظلوم، وينتصف من الظالم، ويُنَصِّب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طَرَف»؛ وقد خالف من المعتزلة في ذلك أبو بكر الأصم، وهشام الْفُوَطي، فرأيا كما رأى بعض الخوارج «أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه، استغنوا عن الإمام»[2].

---

(1) هذا بعض رسالة طويلة في هذا الموضوع نقلها ابن أبي الحديد في شرحه «لنهج البلاغة» 4/ 454 عن بعض الزيدية، والزيدية تلاميذ المعتزلة.

(2) الشهرستاني، «نهاية الإقدام» ص 481.

واختلفت المعتزلة بينهم في اشتراط أن يكون الإمام من قريش، فاشترطها بعضهم ولم يشترطها قوم منهم، وقالوا: إن حديث «الأئمة من قريش» لم يكن متواتراً، إذ لو تواتر لما ادعت الأنصار مشاركة المهاجرين في الخلافة، بل إن عمر كان يجوّز إمامة المولى، فقد قال: «لو كان سالم ـ مولى حُذَيفة ـ حيًّا لولّيته»، وبالغ «ضِرار» من المعتزلة فقال: «إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولى بها، والمولى أولى بها من الصميم»[1]. ولعله كان يرى أن الخليفة إن لم تكن له عصبية تحميه كان خلعه أيسر إذا جار وظلم.

وتعرَّض المعتزلة لمسألة أبي بكر وعمر وعليّ، هل خلافتهم صحيحة؟ وأيهم أفضل؟ وقد حكى ابن أبي الحديد رأي المعتزلة في ذلك فقال[2]: «اتفق شيوخنا كافة، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون، على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار... واختلفوا في التفضيل، فقال قدماء البصريين كعمرو بن عبيد، والنَّظَّام، والجاحظ، وثُمامة بن الأشرس، وهشام الفُوَطِي، وأبي يعقوب الشحام، وجماعة غيرهم: إن أبا بكر أفضل من عليّ، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وقال البغداديون قاطبة، قدماؤهم ومتأخروهم؛ كبشر بن المعتمر، وابن صبيح، وجعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي، وتلامذته: إن عليًّا أفضل من أبي بكر... وذهب كثير من الشيوخ إلى التوقف فيهما، وهو قول واصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلّاف. وهما ـ وإن ذهبا إلى الوقف بين عليّ وبين أبي بكر وعمر ـ قاطعان على تفضيله على عثمان»[3].

والذي دعا إلى اتفاق المعتزلة على صحة خلافة أبي بكر، حتى من قال منهم بأفضلية عليّ عَلَى أبي بكر، أنهم رأوا عليًّا بايع أبا بكر غير مكره، فلا بد أن تكون بيعته صحيحة، ولا يصح أن يكونوا علويِّين أكثر من عليّ.

فإذا وصلنا إلى عثمان وقَتَلَتِهِ وجدنا كثيراً من المعتزلة يقفون في ذلك؛ فواصل بن عطاء يقف في الحكم على عثمان لتعارض الأدلة عنده، فلعثمان مقام محمود في الجهاد بماله، وله هجرتان وسابقة إلى الإسلام، ولم يحضر بدراً فألحقه رسول الله بمن حضرها؛ ثم كانت

---

(1) «أصول الدين» للبغدادي.

(2) كان ابن أبي الحديد شيعياً معتزلياً.

(3) ابن أبي الحديد في شرح «نهج البلاغة» 1/ 3.

فتوحات في الإسلام عظيمة، وسيرة في الإسلام هادية، ولم يتسبب في سفك دم، ولكنه في السنين الست الأواخر من حكمه حدثت منه أحداث، فتعارضت عنده الأدلة، فترك أمره لله.

قال الخيّاط المعتزلي: إن واصل بن عطاء وقف في عثمان وفي خاذليه وقاتليه وترك البراءة من واحد منهم، «وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات، وذاك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر، فأشكل عليه أمره فأرجأه إلى عالمه»[1]، ومثل ذلك قول أبي الهذيل العلاف. قال: لا ندري أقُتِل عثمان ظالماً أو مظلوماً[2].

قد أخذ المعتزلة على عثمان، كما أخذ عليه غيرهم، «أنه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات وأقطعهم القطائع. وفتحت أرمينية في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان... وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم إلا عن بني أمية، وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف من بيت المال، في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمائة ألف من بيت المال»[3] إلخ.

فهذه هي الأحداث التي أشار إليها واصل أنه أحدثها في السنين الست الأخيرة من خلافته. وللمعتزلة كلام واسع مفصل في تحليل أعمال عثمان والاجتهاد في تمحيصها، وبعضهم قد دافع عنه في إسهاب، وبعضهم حمله تبعات ما فعل في إسهاب؛ وقد حكاها ابن أبي الحديد في نحو ثلاثين صفحة من القطع الكبير والخط الدقيق، فارجع إليها إن شئت[4]؛ ومحل الجودة فيها أن عليها طابع المعتزلة من الحرية في الرأي وتحكيم العقل.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحروب التي كانت مع عليّ وخصومه، رأينا أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وقفا في الحرب بين عليّ وطلحة والزبير وعائشة يوم الجمل، كالموقف السابق الذي حكيناه عن واصل في عثمان وقتلته، «كان عليّ وطلحة والزبير وعائشة عندهما (واصل وعمرو) أبراراً أتقياء مؤمنين، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف، فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة، ولم يتبين لنا

---

(1) «الانتصار» 97.
(2) «مقالات الإسلاميين» 2/ 455.
(3) ابن أبي الحديد الشيعي المعتزلي 1/ 66.
(4) ابن أبي الحديد 1/ 220 وما بعدها.

مَن المحق منهم مِن المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندري أيكما هي»[1]. وذهب جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي (وكلهم من المعتزلة) إلى أن الحق في هذه الحرب كان مع عليّ، وأن طلحة والزبير وعائشة قد تابوا من خروجهم على عليّ، فهم لذلك يتولونهم جميعاً[2]. وأما في الحرب بين علي ومعاوية فهؤلاء جميعاً (واصل وعمرو وجعفر بن مبشر) يؤيدون وجهة نظر عليّ، «ويتبرأون من معاوية وعمرو بن العاص، ومن كان في شقهما»[3]، بل إن البلخي وهو أحد شيوخ المعتزلة رمى عمرو بن العاص ومعاوية بالإلحاد، لما روي أن معاوية قال لعمرو ـ وقد طلب منه أن يوليه مصر ـ إني أكره لك أن تتحدث العرب عنك أنك إنما دخلت في هذا الأمر لغرض الدنيا، فقال عمرو: **دعني منك**. وقد بالغ البلخي في تفسير هذه الجملة، وقال إن عمراً يعني «دع هذا الكلام لا أصل له، فإن اعتقاد الآخرة وأنها لا تباع بعرض الدنيا من الخرافات»، وهذا تحميل للكلام أكثر مما يحتمل؛ ثم قال البلخي: «وكان معاوية مثله في الإلحاد والزندقة»[4]. وقال الجاحظ: «كانت مصر في نفس عمرو بن العاص، لأنه هو الذي فتحها في سنة تسع عشرة من الهجرة في خلافة عمرو، فكان لعظمها في نفسه، وجلالتها في صدره، وما قد عرفه من أموالها لا يستعظم أن يجعلها ثمناً من دينه»[5]. وإذا كان معاوية غير محق فخلافته غير صحيحة، وكذلك من ولي بعده. ولكنهم يقولون: «إن الصحابة والتابعين الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنه لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام، و ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: 286]»[6].

وبناءً على ذلك تكون نظرتهم إلى بني أمية أنهم خلفاء لا عن حق، وقد طبقوا مذهبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الصحابة والتابعين الذين كانوا في عهد الأمويين؛ فمذهبهم أنه لا يصح الخروج إلا عند غلبة الظن بنجاح الثورة. أما الخوارج الذين يجعلون الثورة واجباً فردياً مهما تكن النتيجة، فكان تاريخها ثورة مستمرة.

---

(1) «الانتصار» 97 و 98.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن أبي الحديد 1/ 137.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه ص 161.

ولعل هذا هو السبب في أن المأمون أيام سلطة المعتزلة قد همّ بلعن معاوية على المنبر بتأثير ثُمامة بن الأشرس المعتزلي[1].

وكذلك لم يرضوا عن أبي موسى الأشعري وموقفه في التحكيم، فقد ذكر ابن أبي الحديد «أن أبا موسى عند المعتزلة من أرباب الكبائر، وحكمه حكم أمثاله ممن واقع كبيرة ومات عليها»[2].

وعلى الجملة فيظهر أن المعتزلة كان موقفهم من الدولة الأموية موقف كراهية وإن لم يثوروا ثورة الخوارج، ولعلهم نهجوا في هذا منهج شيوخهم وأسلافهم؛ فقد رأينا قبلُ أن رجلاً سأل الحسن البصري عن رأيه في الفتن فقال له: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال الرجل: ولا مع أمير المؤمنين؟ فقال الحسن: ولا مع أمير المؤمنين. وكان القائلون بحرية الإرادة ـ وهم الذين يسمون القَدَرية ـ قبل تأسيس فرقة المعتزلة من أعداء الدولة الأموية؛ فمعبد الجهني ـ وهو من أوائل من تكلم في القدر ـ خرج مع ابن الأشعث على الدولة الأموية فقتله الحجاج؛ وغيلان الدمشقي ـ من أوائل القدرية كذلك ـ قتله هشام بن عبد الملك، وجهم بن صفوان ـ وإن كان جَبْريًّا إلا أنه يعد من شيوخ المعتزلة لقوله بنفي الصفات كما تقول المعتزلة، وقال بخلق القرآن، وقد خرج مع الحارث بن سريج على بني أمية فقتل.

فلعل المعتزلة ورثوا أيضاً كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء، وبنو أمية ـ كما يظهر ـ كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة، لا دينياً فقط، ولكن سياسياً كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم. فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسيّر الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء، ودولتهم بقضاء الله وقدره، فيجب الخضوع للقضاء والقدر. وجهم وإن كان جبرياً إلا أنه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتلته...

ولما أسرف الوليد بن يزيد بن عبد الملك في الشراب واللهو والطرب وسماع الغناء، وكان متهتكاً ماجناً خليعاً، كان المعتزلة من أشد الناقمين عليه، والعاملين على قتله، وإحلال يزيد بن الوليد محله في الخلافة. فيقول المسعودي: «وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع **سابقة من المعتزلة** وغيرهم من أهل دَارَيَّا والمِزَّة من غوطة دمشق على الوليد بن يزيد لما ظهر

---

(1) «طيفور»، «تاريخ بغداد».

(2) 3/ 288.

من فسقه وشمل الناس من جوره»[1].

وإنما نصر المعتزلة يزيد لأنه كان ديِّناً تقيًّا، وكان يعتقد مذهب المعتزلة. قال المسعودي: «وكان (يزيد) يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه»[2]، بل دفعت المعتزلةَ العصبيةُ المذهبية على أن يفضلوا يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز، فقال المسعودي: «والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز لما ذكرنا من الديانة»[3]. وقال ابن عبد الحكم: «سمعت الشافعي يقول: لما ولي يزيد بن الوليد دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرّب أصحاب غيلان»[4]. ولما قُتل الوليد قام يزيد فقال: «إني والله ما خرجت أشرً ولا بطراً ولا طمعاً ولا حرصاً على الدنيا، ولا رغبة في الملك، وإني لظلوم لنفسي إن لم يرحمني ربي، ولكني خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً إلى كتابه وسُنّة نبيّه ﷺ، حين درست معالم الهدى، وطفىء نور أهل التقوى، وظهر الجبار المستحل الحرمة، والراكب البدعة؛ فلما رأيت ذلك أشفقت إذ غشيتكم ظلمة لا تقلع عنكم على كثرة من ذنوبكم، وقسوة من قلوبكم» إلخ.

فهم في نصرة يزيد جروا على مبدئهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فخرجوا مع إمام اعتقدوا فيه العدل، ولم يخرجوا إلا بعد أن غلب على ظنهم الفوز، وقد فازوا فعلاً.

فإذا نحن وصلنا إلى العصر العباسي وجدنا عمرو بن عبيد رأس المعتزلة لا يميل إلى العباسيين ويجتهد في الهرب من أبي جعفر المنصور، وهو ينقد أبا جعفر ويعدّد مظالمه. فيقول له أبو جعفر: فماذا أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك، فتعال أنت وأصحابك فاكفني. فيقول عمرو: «ادعنا بعدلك تسْخُ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»[5].

وروى البغدادي «أن المنصور قال لعمرو بن عبيد: بلغني أن محمد بن عبد الله بن

(1) «مروج الذهب» 2/ 152.
(2) المصدر نفسه 2/ 150.
(3) 2/ 152 ـ ويظهر أن المعتزلة لم تكن تميل كثيراً لعمر بن عبد العزيز، وربما كان السبب أنه ناقش القدرية وهم بقتل بعضهم كما تقدم، بل إن الجاحظ كان يفسقه ويستهزىء به ويكفره، كما نص على ذلك ابن أبي الحديد في 4/ 461.
(4) «تاريخ الخلفاء» 98.
(5) «عيون الأخبار» 2/ 337.

الحسن كتب إليك كتاباً. قال (عمرو): قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه. قال: فبم أجبته؟ قال: أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؛ إني لا أراه. قال (المنصور): أجل، ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي. قال (عمرو): لئن كذبتك تقِيَّة لأحلفن لك تقيَّة، قال (المنصور): والله والله أنت الصادق البرّ»[1].

وهذه الحكاية لها مغزاها؛ فمحمد بن عبد الله بن الحسن هذا هو زعيم الشيعة الذي خرج هو وأخوه إبراهيم على المنصور؛ وهذه القصة تدل على أن محمداً أراد أن يستعين على المنصور بعمرو بن عبيد وأتباعه من المعتزلة، فيخرج المعتزلة لقتال المنصور بالسيف؛ فلما أجاب عمرو لم يجب بأن هواه مع المنصور، ولم يتبرأ من أن هواه مع محمد، وكل ما قاله إنه لم يرَ استعمال السيف. فكأن عمراً يرى أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصح أن يصل إلى حد السيف؛ فهو ينكر على المنصور مظالمه بلسانه، ويعظه ويؤنبه، فأما السيف فلا. وقد اكتفى منه المنصور بذلك، ولكن فهم منه من غير شك ميله النفسي لمحمد بن عبد الله بن الحسن، ولم يعبأ كثيراً بهذا الميل متى لم يستعمل السيف؛ فمبدأ استعمال السيف في الأمر بالمعروف لم يكن رأي عمرو، وإن كان رأي غيره من بعض المعتزلة.

فإذا استنتجنا من هذه الحكاية أن عمرو بن عبيد كان أميل لمحمد بن عبد الله بن الحسن منه للمنصور لم نبعد.

وقال الْجَهْشِيَاري: «إن المنصور عرض على عمرو معونته فأبى وخرج من حضرته، فلقيه أبو أيوب (المورياني وزير المنصور) فقال له: يا أبا عثمان (كنية عمرو) أظنك قد ردعت هذا الرجل (يعني المنصور) قال: نعم... فإن استطعت أن تعين بخير فافعل، وكفى بأمةٍ شرًّا أن تكون أنت المدبِّر لأمرها»[2].

ويظهر أن الرشيد كان يكره الاعتزال والمعتزلة؛ فالجهشياري يروي أن العتّابي (الكاتب الشاعر) كان يقول بالاعتزال، فاتصل ذلك بالرشيد، وكُثِّر عليه في أمره، فأمر فيه بأمر عظيم، فهرب إلى اليمن، فكان مقيماً بها حتى احتال له يحيى بن خالد البرمكي فأعاده[3].

ويقول المرتضى: «إن الرشيد مَنع من الجدال في الدين، وحبس أهل علم الكلام»[4].

(1) 12/ 169.
(2) الجهشياري في «تاريخ الوزراء» 128.
(3) الجهشياري 290.
(4) «المنية والأمل» 31.

إنما حسن مركز المعتزلة وناصروا الدولة يوم اعتنق الخلفاء مبادئهم أمثال المأمون، فقد كان معتزليًّا في مبادئه وتصرفاته، وكذلك في أيام المعتصم والواثق. قال المسعودي: «وسلك الواثق في المذاهب (يعني مذهب الاعتزال) مذهب أبيه (يعني المعتصم) وعمه (يعني المأمون) من القول بالعدل (أي الاعتزال)»[1]، فلما جاء المتوكل انصرف عن المعتزلة فانصرفوا عنه، وكاد لهم وكادوا له.

* * *

ثم للمعتزلة أيضاً ناحية أخرى جاءتهم من تقديرهم لسلطان العقل، وهي أنهم بعد أن قرروا أصولهم، وآمنوا بها إيماناً تامًّا، كان ما يعارضها من آيات يؤولونها كما رأيت من قبلُ، وما يعارضها من أحاديث ينكرونها ـ وكل ذلك في جرأة وصراحة ـ ولذلك كان موقفهم في الحديث كثيراً ما يكون موقف المتشكك في صحته، وأحياناً موقف المنكر له، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل، ولنضرب لذلك بعض أمثلة:

كان عمرو بن عبيد يقول: «لا **يُعْفى عن السارق** دون السلطان» أي لا يصح لأحد ولا للمسروق منه أن يعفو عن السارق إلا السلطان [كأنه ينظر في ذلك إلى أن السرقة وقد تمت ليست جريمة على المسروق منه وحده، بل هي جريمة على الأمة، فمن حق السلطان وحده أن ينظر فيها، لأنه الذي بيده حق الأمة]، فروى له بكر بن حمدان حديث صفوان بن أمية [وهو أن صفوان توسّد رداء في المسجد ونام، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارقَ فجاء به إلى رسول الله ﷺ فأمر به أن تقطع يده، فقال صفوان: إني لم أرد هذا يا رسول الله، هو عليه صدقة، فقال رسول الله: فهلا قبل أن تأتيني به؟»، ومعنى هذا أن صفوان كان يحق له أن يعفو عنه قبل أن يأتي به لرسول الله، وهذا مناقض لقول عمرو بن عبيد؛ فقال عمرو لبكر بن حمدان: أتحلف بالله الذي لا إله إلا الله هو أن النبي قاله؟ فقال بكر لعمرو: أتحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن النبي لم يقله؟ فحلف عمرو»[2].

واستهزأ الجاحظ بما روي أن الحجر الأسود كان أبيض فسوّده المشركون، فقال: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا[3].

(1) «مروج الذهب» 2/ 278.

(2) الحكاية في «تاريخ بغداد» للخطيب 12/ 178.

(3) تأويل مختلف الحديث 72.

وأنكروا حديث أن النبي ﷺ قال: إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تُضَامون في رؤيته[1]، لأنه ينافي قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: 103] .

وأنكروا حديث: «لا تسبوا الريح فإنها من نَفَس الرحمن» وقالوا: ينبغي إذاً أن تكون الريح عندكم غير مخلوقة، لأن كل شيء في الله قديم غير مخلوق.

وعاب المعتزلة بعض الصحابة في روايتهم أخباراً غير صحيحة، بل رموهم بالكذب أحياناً كما فعل النَّظّام، فقد قال: «زعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»[2]. وإنما قال النَّظّام ذلك لَمَّا رُوِي له أن ابن مسعود، قال: «رأيت حِراء بين فلقتي القمر»، وكان النَّظّام يرى أن انشقاق القمر الوارد في الآية إنما يكون يوم القيامة. فترى كيف كان النَّظّام جريئاً في تحكيم المنطق في رواية ابن مسعود.

وكذلك فعل النَّظّام فيما روي عن ابن مسعود أيضاً من أنه رأى قوماً من الزط فقال: «هؤلاء أشبه مَن رأيت بالجن ليلة الجن»، وذلك أن المعتزلة ينكرون قدرة الناس على رؤية الجن لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ ۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: 27] . يقول الزمخشري: وفي ذلك دليل بَيِّنٌ أن الجن لا يُرَوْن ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأنّ زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرقة».

وقد ذكر الجاحظ في كتاب «**الحيوان**» كلاماً ممتعاً على الجن وعدم إمكان رؤيتهم فقال: وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعاوى، وعلماء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقها، كالذي يُدْعَون من أولاد السعالى من الناس، وكما يروي أبو زيد النحوي عن السعلاة التي أقامت في بني تميم حتى وَلَدَت فيهم؛ فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد

---

(1) تضامون: رويت بتشديد الميم وتخفيفها، ففي التشديد معناها لا تزاحمون. وبالتخفيف من الضيم لا يظلم بعضكم بعضاً في الرؤية.

(2) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث 25.

السعالى حنت وطارت إليهم، وأنشدني أن الجن طرقوا بعضهم فقال [من الوافر]:

أَتَـوْا نَـاري فَـقُـلْـتُ مَـنُـونَ أَنـتـم؟ فـقـالـوا الـجـنُّ، قـلـت عُـمـوا ظَـلَامَـا

فـقـلـت: إلَـى الـطَّـعـام، فـقـال مِـنـهُـمْ زَعـيـمٌ نَـحْـسُـد الإنْـسَ الـطَّـعـامَـا

ولم أعب الرواية، وإنما عبت الإيمان بها والتوكيد لمعانيها، وقد أفاض في ذلك بما يدعو إلى الإعجاب[1]. وتأوّل أحاديث ورد فيها رؤية الشياطين، واستهزأ بمن يعتقدها على ظاهرها[2].

وقد حكى التنوخي أن نساء المعتزلة لم يكنَّ يَخْشَيْنَ الجن والأرواح وكذلك صبيانهم، لأنهم لم يكونوا يسمعون أحاديث الجن من آبائهم، بل كانوا يسمعون إنكار رؤيتهم. قال: «سمعت جماعة من أصحابنا يقولون: من بَرَكة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن»[3].

ورَوَى أن عجوزاً صالحة كانت معتزلية جَلدة نزل عليها لص وكانت وحدها في البيت فشعرت به، فقالت: من هذا؟ قال: أنا رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنك الفاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه من ارتكاب المعاصي. فقالت: يا جبريل، سألتك بالله إلا رفقت به فإنه واحدي. وغافلته وجذبت الباب بحمية، وجعلت الحلقة في الرزّة، وجاءت بقفل فأقفلته؛ فقال لها: افتحي الباب لأخرج فقالت: يا جبريل، أخاف أن أفتح الباب فتذهب عيني من ملاحظتي لنورك، فقال: إني أطفىء نوري. فقالت: يا جبريل، إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف، أو تخرق الحائط بريشة من جناحك وتخرج. وتركته يهذي حتى جاء ابنها فمضى وأحضر صاحب الشرطة وفتح الباب وقبض على اللص[4].

وحُكي أن لصًّا دخل دار معتزلي فأحس به فتبعه، فنزل إلى البئر فأخذ المعتزلي حجراً عظيماً ليدليه عليه، فخاف اللص فقال: «الليل لنا والنهار لكم» يوهمه أنه من الجن، فهزىء المعتزلي بذلك ورمى بالحجر فهشمه.

ولنعد إلى ما كنا فيه فنقول: إن المعتزلة نقدوا الصحابة والتابعين بحرية، ورموهم بالتناقض أحياناً، فنقد النَّظّام أبا بكر في قوله حين سئل عن آية من كتاب الله فقال: أيّ سماء

(1) انظر: «الحيوان» 1/ 85 وما بعدها.

(2) 1/ 145.

(3) «نشوار المحاضرة» 1/ 274.

(4) «النشوار» 1/ 272.

تظلني، وأي أرض تقلني، إذا أنا قلت في آية من كتاب الله برأيي؛ ثم سئل عن الكلام فقال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإنَ كان خطأ فمني. قال النَّظَّام: والقول الثاني خلاف القول الأول.

وعاب حذيفة بن اليمان إذ جعل يحلف لعثمان على أشياء بالله تعالى ما قالها، وقد سمعوه قالها، فقيل له في ذلك. فقال: إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله. إلى كثير من أمثال ذلك مما نقله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، وألّف كتابه هذا للرد عليه والتوفيق بين ما ظاهره التناقض في الحديث.

وعلى الجملة فقد كان هذا وأمثاله من أكبر مظاهر المعتزلة في الإيمان بسلطان العقل وتحكيمه في كل الأمور، فلا عجب بعدُ أن يطلق عليهم المستشرقون اسم «العقليين». وقد استخدموا ما وصل إليه العلم والترجمة والفلسفة في عصرهم في بحوثهم الدينية وهاجموا بذلك كله المحافظين والمتشددين، وقد أدرك ذلك الناس وعبروا عنه تعبيراً ظريفاً؛ فقالوا: «النرد أشعري والشطرنج معتزلي»، لأن لاعب النرد يعتمد على القضاء والقدر، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد وإعمال الفكر. وفي ذلك يقول بعضهم في النرد [من مجزوء الرجز]:

وفي الفُصُوص لِعْبنا ... مُنَّقَّلٌ كالمَثَلِ
تَلُوح في أكفّنا ... كالجوهر المُفَصَّلِ
تفعل فيما بيننا ... فعل القضا في الدّوَلِ

ويقول آخر في الشّطْرَنج [من الخفيف]:

والصغيرُ الحقيرُ يسمو بهِ السـ ... ـيْرُ فيَغْنو له الكبيرُ الجليلُ
فَرْزَنَ البيدق التنقل حتى انـ ... ـحَطَّ عنه في قيمةِ الدَّسْتِ فِيلُ[1]

* * *

تاريخ المعتزلة ومشهورو رجالهم

كان أهم عصر في تاريخ المعتزلة من سنة 100 هـ إلى سنة 255 هـ، ففي هذا العصر تكوَّنوا ونموا وبلغت دولتهم أوجَها، وقد رأينا قبل أنهم نشأوا في أواخر العهد الأموي،

---

(1) الفرزان: هو ما نسميه الآن الوزير. والبيدق: ما نسميه بالعسكري. وتفرزن البيدق صار فرزاناً، والفصوص في الأبيات الأولى هي ما نسميه «بالزهر».

وكانوا يكرهون الأمويين ويكرههم الأمويون، وأن هشام بن عبد الملك كان يكره هذه النزعة منهم، ونكّل ببعض من يرى رأي القدرية، وأنهم لم يرضوا عن أحد من بني أُمية كما رضوا عن يزيد بن الوليد لاعتناقه مذهبهم.

وأنهم في أول العهد العباسي كان زعيمهم عمرو بن عبيد مهادناً للمنصور لا يخرج عليه، ولكن لا يعاونه.

وفي بدء العصر العباسي نشطت دعوتهم، وبعثوا الدعاة إلى أقصى الأمصار ينشرون مبادئهم، وقد وصف ذلك شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري أصدق وصف، إذ يقول في قصيدته التي تعدّ وثيقة من أهم الوثائق في أعمال المعتزلة [من الطويل]:

له[1] خلْفَ شِعب الصين في كلِّ ثَغْرَةٍ ... إلى سوسِها الأقصى وخَلْفَ البَرابِرِ[2]

رجالٌ دُعاةٌ لا يَفُلُّ عَزيمَهُم ... تهكُّمُ جَبَّارٍ ولا كيدُ ماكِرِ

إذا قال: مُرُّوا في الشتاء تَطاوَعُوا ... وإن كان صيفاً لم يَخَفْ شهر ناجِرِ[3]

بهجْرَةِ أوْطانٍ وبَذْلٍ وكُلْفَةٍ ... وشدّةِ أخطارٍ وَكَدِّ المسافرِ

فأنجَحَ مَسْعَاهُمْ وأَثْقَبَ زَنْدَهُمْ ... وأوْرَى بِفَلْجٍ للْمُخَاصِمِ قاهِرِ

وأوْتَادُ أرْض اللهِ في كلِّ بَلْدَةٍ ... وموضعَ فُتْيَاهَا وعِلْمِ التَّشَاجرِ[4]

وما كان سحبانٌ يَشُقُّ غُبارهم ... ولا الشُّدْقُ من حَيَّيْ هلال بن عامر

* * *

تَلَقَّبَ بالغزَّالِ[5] واحدُ عَصْرِهِ ... فمنْ لليتامى والقَبيل المكاثِر

ومن لحَرُورِيٍّ[6] وآخَرَ رافض ... وآخَرَ مُرْجِيٍّ وآخَرَ حائِرِ

وأمْرٍ بمعروفٍ وإنكار مُنْكَرٍ ... وتحصين دينِ اللهِ من كلِّ كافر

يصيبون فصل القول في كل منطِقٍ ... كما طَبَّقَتْ في العظم مُدْيَةُ جازرِ

تراهم كأن الطيرَ فوق رُؤُوسِهم ... على عمّةٍ معروفةٍ في المعاشر

---

(1) أي لزعيم المعتزلة وهو واصل بن عطاء.

(2) يعني ببلاد البربر المغرب.

(3) قال في الأساس: «نحن في شهر ناجر وهو الشهر الواقع في صميم الحر».

(4) يريد بعلم التشاجر علم الجدل والكلام.

(5) الغزال: لقب واصل.

(6) الحروري: من الحرورية وهم الخوارج.

وسيماهُمُو معروفة في وُجُوهِهِمْ   وفي المشي حُجَّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعةٍ تأتي على الليل كله   وظاهِرِ قولٍ في مثال الضمائِرِ
وفي قص هُدّاب وإعفاء شاربٍ   وكورٍ عَلَى شيب يضيء لناظر

* * *

فتلك علامات تحيط بوصفهم   وليس جهول القوم في جِرْم خابر

ففي هذه القصيدة وصف المعتزلة بأن لهم دعاة بلغوا أقصى الصين وخلفها، وبلغوا المغرب الأقصى، وأن لهم من إيمانهم في دعوتهم ما يستسهلون معه الصعاب، فلا يثنيهم البرد القارس، ولا الحر القائظ، ولا تعوقهم مشقة السفر، ولا احتمال الخطر، وهم في كل بلد أوتادها كأنهم الجبال الرواسي في الثبات ومتانة العقيدة، وهم من سعة النظر ومعرفة الدين بحيث كانوا موضع الفتيا، ثم وصفهم بأنهم أهل الجدل والمناظرة، يثيرون المسائل ويبرهنون عليها، ويحركون العقول للبحث والتفكير وتقليب الآراء على وجوهها المختلفة، إلى طلاقة في اللسان، يعجز عن بلوغ شأوها سحبان، وهم حرب على أهل العقائد المختلفة يلزمونهم الحجة، ويدعونهم إلى المحجة، ينازلون الخوارج، وينازلون الروافض، ويجادلون المرجئة، ويزيلون شك الشكاك، ثم لهم سيما خُلُقية، فهم في سمت حسن، ورزانة وهدوء، كأن على رؤوسهم الطير، وهم الحُجَّاج لا يعبأون بمشاق الأسفار، وهم المتعبدون تطول صلاتهم، وتطول فيها تلاوتهم، إلى صدق في القول، وصراحة في الكلام، ولهم شعار في ملابسهم وشكلهم، فهم يعتمّون عمامة خاصة يعرفون بها، ويقصون أطراف الثوب (وهو كناية عن تقصيرها)، يَعْفُون شاربهم (وهو المبالغة في قصها والأخذ منها).

وهذا يقدم لنا صورة واضحة بعض الوضوح عن انتشار المعتزلة في البلدان وأعمالهم فيها، وحياتهم النشيطة في الدعوة، وما يمتازون به من الناحية العقلية والخلقية، فيذكر المرتضى أن واصل بن عطاء بعث من أتباعه عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم فدخل ترمذ وناظر جهم بن صفوان حتى قطعه... وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية[1].

فنرى من هذا أن واصلاً كوّن حوله رجالاً كثيرين، وبعث بهم إلى البلدان دعاة يدعون إلى الاعتزال وينشرونه بين الناس، وكان ناجحاً في تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها.

(1) «المنية والأمل» ص 19.

ويذكر ياقوت في مادة «تاهَرْت» وهي «مدينة بالمغرب قرب تلمسان» «أن مجمع الواصلية (أصحاب واصل بن عطاء) كان قريباً من تاهرت، وكان عددهم نحو ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها».

ويقول الصفدي: «ومن وقف على طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار عَلِم قدر ما كانوا عليه من العَدَد والعُدَد»[1].

وقد اعتنق هذا المذهب كثير من الناس على اختلاف طبقاتهم من الخلفاء، أمثال: المأمون، والمعتصم، والواثق، إلى العجائز في البيوت كالذي روينا قبل عن التنوخي. ويقول الجاحظ: «سألت بعض العطارين من **أصحاب المعتزلة** عن فارة المسك فقال: ليس بالفارة وهو بالخِشْف أشبه. ثم قص عليّ شأن المسك وكيف يصطنع»[2].

ويقول الأغاني: إن عبد الصمد بن المعذّل كان شاعراً فصيحاً من شعراء الدولة العباسية بصري المَوْلد والمَنشأ، وكان هجَّاء، خبيث اللسان، شديد العارضة؛ وكان أخوه أحمد أيضاً شاعراً إلا أنه كان عفيفاً، ذا مروءة ودين **وتقدّم في المعتزلة**، وله جاه واسع في بلده وعند سلطانه لا يقاربه فيه عبد الصمد[3].

وكان بين المعتزلة صلة متينة، وعطف، وتعاون، حتى كان التآلف بينهم مضرب الأمثال؛ فقد كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول: «إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعي والمعتزلي بالمعتزلي»[4].

وفي أيام المأمون والمعتصم والواثق زاد عددهم، لأن الدولة كانت دولتهم، وقد بلغوا في أيامهم أوجهم.

هذا من ناحية العَدد والعُدد. وقد كانوا في البلدان جاعلين لأنفسهم حق الإشراف، يستعملون حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد رأينا قبلُ ماذا فعل واصل وعمرو ابن عبيد في بشار. ويروي الأغاني في ترجمة ابن مناذر أنه كان في أول أمره يتألّه، ثم عدل عن

---

(1) «الغيث المسجم» 1/ 71. ومما يؤسف له أن كتاب «الطبقات» هذا لم نعثر له على أصل، لا كله ولا بعضه.

(2) «الحيوان» 5/ 53.

(3) «الأغاني» 12/ 57.

(4) رسائل الخوارزمي ص 61.

ذلك فهجا الناس وتهتك، وخلع، وقذف أعراض أهل البصرة، وكان يهوى عبد المجيد بن عبد الوهاب الثقفي، فضايقه المعتزلة فخاف منهم، فاستنجد ببني رياح، ثم نفي من البصرة إلى الحجاز فمات هناك[1].

ثم أثاروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره إلى مسائل لم تثر قبلهم، فأثاروا مسائل كثيرة في الإلهيات كالذي رأينا، وفي الطبيعيات، وفي السياسيات.

يقول صاحب الانتصار: «إنهم أرباب النظر دون جميع الناس، وإن الكلام لهم دون سواهم»[2]. ثم هم يعقدون المجالس للمناظرات فيناظر بعضهم بعضاً، ويناظرون غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، والأديان الأخرى. فيحكي صاحب الانتصار عن مجلس كان بين أبي الهذيل المعتزلي، وهشام بن الحكم الشيعي بمكة وإفحام أبي الهذيل له[3]. ويقول: «هل على الأرض أحد رد على الدهريين سوى المعتزلة، كإبراهيم النَّظَّام، وأبي الهذيل، ومعمر، والأسواري وأشباههم؟! وهل يعرف أحد صحح التوحيد، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب، وردّوا فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟!»[4]. ويقول إن إبراهيم النَّظَّام وأشباهه حاطوا التوحيد ونشروه وذبُّوا عنه، وشغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم، إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها[5]. ومناظرات المعتزلة في خلق القرآن أيام المأمون ومن بعده ترينا جدهم في البحث والمناظرة.

وقد أنجحهم في المناظرة ما رزقه كثير منهم من رجاحة العقل وفصاحة اللسان، والقدرة على الخطابة، حتى يروي الجاحظ أن بشر بن المعتمر المعتزلي هو واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسالة له قيّمة، وسيأتي ذكرها بعد[6].

وقد نقل الجاحظ: «أن كبار المتكلمين ورؤساء النَّظَّارين (وعلى رأسهم المعتزلة) كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيروا الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة

---

(1) «الأغاني» 17/ 10.
(2) ص 72.
(3) ص 142.
(4) ص 17.
(5) ص 41.
(6) الرسالة مذكورة في الجزء الأول من «البيان والتبيين» ص 105.

العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع»[1].

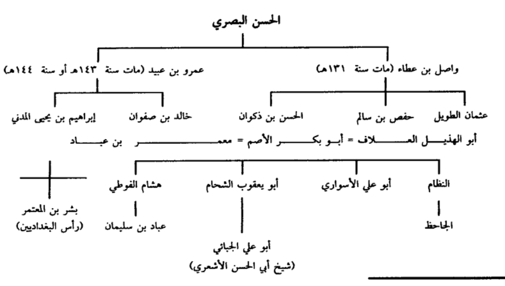
كما أن المتكلمين وقوامهم المعتزلة، قد وضعوا في العربية الأسس التي بني عليها بعدُ «علم البحث والمناظرة». روى الراغب الأصفهاني قال: «اجتمع متكلمان فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟ فقال: على شرائط، ألا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تُقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تجوّز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوّزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلًّا منا يبغي مناظرته على أن الحق ضالته، والرشد غايته»[2].

فللمعتزلة الفضل الأول في وضع الأسس الأولى لعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم الجدل والمناظرة، كما أنهم كانوا المنفذ الأول الذي دخل منه فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية، لأن المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم، فأقوال كثيرة من أقوال النظام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم، بعضها نقلٌ بحت من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها دخله شيء من التعديل كما سيأتي بيانه في مواضع متفرقة.

* * *

ومدرسة المعتزلة تنقسم إلى فرعين كبيرين: فرع البصرة، وفرع بغداد، وفرع البصرة أسبق في الوجود، وله الفضل الأكبر في تأسيس المذهب، وأكثر استقلالاً في رأيه، ويتلوه في كل ذلك فرع بغداد. ولنرسم بياناً مجملاً لأشهر رجال كل فرع، ونترجم لأعلامهم:

فرع البصرة



(1) «البيان والتبيين» 106.

(2) «محاضرات الأدباء» 1/ 46.

فأهم رجال هذا الفرع:

1 و 2 ـ واصل وعمرو بن عبيد

وقد سبق القول فيهما[1]، غير أنه يصح أن نقول إنا إذا وازنّا بينهما وجدنا «واصلاً» أوسع عقلاً وأغزر علماً، وكان له الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال على أُسس علمية، ووضع الخطط في نشره، بإرسال الدعاة في الآفاق يبشرون به ويلفون الناس حوله. وكان أقدر على الجدل والمناظرة، سريع البديهة في استحضار آيات القرآن التي تؤيد مذهبه، وفي تأويل ما لا يتفق ظاهرها مع مبادئه؛ وكان أوسع معرفة للمذاهب المختلفة في عصره، ماهراً في معرفة المسالك في الرد عليها. قال بعض أصحابه: «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»[2]. أما عمرو بن عبيد فيظهر أنه مع علمه كان أقل من واصل بمراحل، وقد قالت أخت عمرو وكانت زوجة لواصل: «إن بينهما كما بين السماء والأرض»؛ وكان كثير التأليف، فقد ألّف كتاباً فيه ألف مسألة للرد على المانوية، ويقال: إنه وصل إلى أبي الهذيل العلّاف قمطران من كتبه ربما كانا منبعاً لعلمه[3].

ولهذا كان أكثر رجال المعتزلة تلاميذ لواصل أو تلاميذ لتلاميذه. وميزة عمرو بن عبيد كانت أبين في أنه حيّ القلب، يعظ فيجيد الوعظ، ثم لا يخشى في وعظه خليفة أو أميراً، يحتقر عطاياهم ويعلو بنفسه على نفوسهم، وينفذ بموعظته إلى قلوبهم فيبكيهم، ثم يلحون عليه في أن يغشى مجالسهم ويتردد عليهم، فيأبى ويفر منهم. وكان إذا جادل واصلاً هزمه واصل، فهو من ناحية العقلية أقل منه، مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحية قلبه وإيمانه لا يقل عن واصل إن لم يزد عليه زهداً وورعاً.

وقد وصفه النَّظّام فقال: كان عمرو بن عبيد عالماً عاقلاً عابداً، وكان ذا بيان وحلم وصاحب قرآن.

---

(1) انظر: «فجر الإسلام» ص 345 وما بعدها.

(2) «المنية والأمل» 77.

(3) «المنية والأمل» 61.

3 ـ أبو الهُذَيْل العَلَّاف

ومن أقوى الشخصيات في مدرسة البصرة «أبو الهذيل العلّاف»، كان رئيس الاعتزال في عصره، وإليه يرجع الفضل في تطعيم مبادىء الاعتزال بمبادىء الفلسفة. وهو محمد بن الهذيل العلّاف من موالي عبد القيس، ولذلك يقال له العبدي، وقد عمر نحو مائة سنة، كانت تقريباً هي المائة الأولى للدولة العباسية؛ فقد وُلد سنة 135 هـ أي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية، ومات سنة 235 هـ في أول خلافة المتوكل[1]، وبلغ ذروته في أيام المأمون، فقال الدينَوَري: «وعقد (المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلّاف». ولقب بالعلّاف لأن داره بالبصرة كانت في العلّافين. وقد كان واسع الاطلاع، كثير الحفظ للشعر العربي، كثير الاستشهاد به، فصيح القول، جيد المناظرة. قال المبرّد: ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظَرَة، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت»[2]؛ ويقول فيه الخياط: «وهو نسيجُ وحدِهِ، وواحد دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام»[3]. وقد ناظر صالح بن عبد القدوس فأفحمه فقال فيه صالح [من البسيط]:

أبا الهُذَيْلِ جَزاكَ الله مِنْ رَجُلٍ ... فأنْتَ حَقًّا لَعَمْرِي مِفْصَلٌ جَدِلُ[4]

كما أنه اتصل بالفلسفة اليونانية وقرأ فيها. يقول النظام إنه (أي النظام) نظر في كتب الفلاسفة وهو بالكوفة، فلما ورد البصرة كان يظن أنه عَلِمَ من لطيف الكلام ما لم يعلمه أبو الهذيل، قال النظام: فلما ناظرته خيل إليّ أنه لم يكن متشاغلاً قط إلا بها[5].

ولعل اتصاله هذا بالفلسفة اليونانية هو الذي مكّنه من تنظيم مبادىء المعتزلة؛ وفتح له جهات نظر لم تكن تُعْرف من قبل.

وقد امتلأت حياته بالمناظرة والجدل مع الزنادقة، والشكاك، والمجوس، والثنوية، ورووا أنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل.

---

(1) هذا ما اعتمده الخطيب البغدادي في تاريخ ولادته ووفاته، وهناك أقوال أخرى في هذا.

(2) «المنية والأمل» 36.

(3) «الانتصار» 67.

(4) ديوانه ص 129.

(5) «المنية والأمل» 26.

وصوّره الجاحظ في كتاب «**البخلاء**» صورة ظريفة، فعده أبخل المعتزلة[1]، وقال: إن أبا الهذيل كان أسلم الناس صدراً وأوسعهم خلقاً، وأسهلهم سهولة، أهدى إلى مويس ابن عمران دجاجة، فجعلها مثلاً لكل شيء؛ فيسأل مويساً كيف رأيت الدجاجة يا أبا عمران؟ فيقول: كانت عجباً من العجب، فيقول: وتدري ما جنسها وتدري ما سنّها؟ وتدري بأي شيء كنا نسمّنها؟ فلا يزال في هذا وأبو عمران يضحك ضحكاً نعرفه ولا يعرفه أبو الهذيل، لِمَا كان به من سلامة الصدر؛ وكان إذا ذكرت بطة أو جزور أو بقر قال: فأين كانت هذه الجزور في الجزر من تلك الدجاجة في الدجاج؛ وإذا ذكروا ميلاد شيء أو قدوم إنسان قال: كان ذلك بعد أن أهديتها لك بسنة، وما كان بين قدوم فلان وبين البعثة بتلك الدجاجة إلا يوم. ومع هذا البخل كان أبو الهذيل يقول: أنا رجل منخرق الكفّ لا أُليق درهماً[2]، ويدي هذه صَنَاع في الكسب، ولكنها في الإنفاق خَرْقاء، كم من مائة ألف درهم قسمتها على الإخوان في مجلس!!.

فهو في هذا يصوّره بخيلاً ويبالغ في تصويره كعادته، كما يصوره على شيء من الغفلة؛ إذ يَضْحك الناس من قوله عن الدجاجة، وهو يظن أنهم معجَبون لا مستهزئون، وهو مع بخله يفتخر بالكرم ويدعي التبذير والإسراف، وليس عجيباً أن يكون مع علمه الواسع بخيلاً وفيه غفلة، فمن السهل اجتماع ذلك في شخص، والشواهد الواقعية عليه كثيرة. وكلام الجاحظ في شيخه مقبول مصدَّق، وعلى العكس من ذلك ما اتهمه به بعض المحدّثين من الفجور وذكره الخطيب البغدادي، فقد جدّ المحدّثون في وضع الأخبار لانتقاص المعتزلة لما بينهم من عداء.

ويرميه «بشر بن المعتمِر» ـ شيخ معتزلة بغداد ـ بالنفاق وحب الظهور، ويقول فيه هذه الكلمة البليغة: «لأن يكون أبو الهذيل لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لا يعلم؛ ولأن يكون من السِّفلة وهو عند الناس من العِلْيَة أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة؛ ولأن يكون نبيل المنظر سخيف المخبر أحب إليه من أن يكون نبيل المخبر سخيف المنظر، وهو بالنفاق أشد عجباً منه بالإخلاص، ولَباطلٌ مقبول أحب إليه من حق مدفوع».

وعلى الجملة فيظهر من مجموع ما نقل عنه أنه كان من ناحيته العلمية كبير العقل واسع

---

(1) 69 طبعة أوروبا.

(2) يقال فلان «ما يليق درهماً من جوده» أي ما يمسكه.

المعرفة، ومن ناحيته اللسانية قويّ الجدل فصيح المنطق، ومن ناحيته الخلقية فيه مغمز: فهو بخيل يدعي الكرم، يهمه المظهر أكثر مما يهمه المخبر، وهو إلى الغفلة أقرب منه إلى المكر والدهاء.

نموذج من جدله:

1 ـ قالوا إنه مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ فمضى إليه أبو الهذيل فرآه حزيناً فقال: لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع (يعني أن لا حياة له بعد هذه الحياة). فقال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك. قال أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك قال: كتاب وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان. قال أبو الهذيل فشكّ أنت في موت ابنك وافرض أنه لم يمت وإن كان قد مات، وشك أيضاً في أنه قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأ.

2 ـ وجاءه رجل فقال: أشكلت عليَّ آيات من القرآن توهمني أنها ملحونة، فقال أبو الهذيل: أأجيبك بالجملة، أو تسألني عن آية آية؟ قال: بل تجيبني بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب، وأن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: نعم. قال: فهل تعلم أن العرب اجتهدوا في تكذيبه؟ قال: نعم. قال: فهل تعلم أنهم عابوه باللحن قال: لا. قال أبو الهذيل: فتدع قولهم مع علمهم باللغة، وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟

وقد اشتهر أبو الهذيل بالجدل والإقناع من أقرب طريق، حتى يروي الخطيب البغدادي أن لصاً لقيه فأمسك بمجامع جيبه (الجيب فتحة الرقبة) وقال له: انزع ثيابك. فقال أبو الهذيل: استحالت المسألة. قال: وكيف؟ قال: تمسك بموضع النزع وتقول لي انزع، أأنزعه من ذيله أم من جيبه؟ قال: أنت أبو الهذيل؟ قال: نعم. فتركه.

ودخل على الحسن بن سهل فلقي عنده رجلاً يدعي التنجيم، فقال له أبو الهذيل: إنه عملٌ باطل. فسأله البرهان، وكان في المجلس تفاح؛ فقال: آكل هذه التفاحة أم لا؟ قال المنجم: تأكلها. فوضعها أبو الهذيل وقال: لست آكِلَها. قال المنجم. فتعيدها إلى يدك وأعيد النظر. فوضعها وأخذ غيرها. فقال له الحسن: لم أخذت غيرها! قال: لئلا يقول لي لا تأكُلها فآكلها خلافاً عليه فيقول: قد أصبتُ في المسألة الأولى.

آراؤه وتعاليمه:

كان لأبي الهذيل آراء يتميز بها عن سائر المعتزلة، وكان أتباعه في هذه الآراء يسمَّون

«الهذيلية»؛ من ذلك ما أسلفنا الإشارة إليه من إنكاره لصفات الله في الحقيقة، فهو يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة هي ذاته، وهكذا يريد أن ليس شيء في الحقيقة غير الذات، وصفة العلم والقدرة ونحوهما ليست إلا مظاهر لذاته؛ فمظاهر الخَلْق في نظرنا تدل على قدرته، فنقول إذ ذاك إنه قادر، وتدل على العلم، فنقول إنه عالم، وفي الحقيقة لا شيء غير ذاته. وقد قال الأشعري: «إن أبا الهذيل أخذ قوله من أرسطو، فإن أرسطو قال في بعض كتبه: إن الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله؛ فحسّن أبو الهذيل لفظة أرسطو وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»[1].

وكان يرى أن للعالم كُلًّا وجميعاً ونهاية، وغاية، لأنه محدَث، والمحدث مخالف للقديم؛ فإذا كان القديم ليست له غاية ولا نهاية، وجب أن يكون للمحدث غاية ونهاية، ولأن المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل ونهاية. فلما اعتُرض عليه ـ في قوله هذا ـ بنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وأنهما لا نهاية لهما، لم يرَ هذا الرأي، وقال: إني لا أفهم حركات لا تنتهي، ولذلك يجب أن نقول إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

ومن المسائل التي اشتهر بها أبو الهذيل رأيه في «إرادة الله»، وهي مسألة من المسائل المشكلة في الصفات أشرنا إليها فيما قبل؛ ذلك أن الإرادة التي نفهمها في الإنسان صفة من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور، فإذا أردتُ القراءة في كتاب فقد رجحت القراءة على عدم القراءة، وكانت القراءة وعدمها مقدورين لي. وقد رجحت القراءة لحكمي بأن المصلحة في القراءة تفوق المصلحة في عدمها. فما معنى الإرادة إذا نسبت إلى الله، وقد وردت النصوص بنسبتها؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ **[يس: 82]** ؛ ولو فسرت الإرادة في الله كما فسرت في الإنسان لاستحال ذلك، لأن ترجيح الشيء وترتيب الفعل عليه طاريء بعد أن لم يكن، وطروء شيء على الله بعد أن لم يكن محال؛ وهذا بعينه هو الإشكال الذي أثير في مسألة العلم والقدرة، وقد مر الكلام فيهما، فكان أبو الهذيل يرى في إرادة الله أنها ضرب من ضروب العلم، وله على ذلك شرح طويل.

وكان يرى أن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر

---

(1) «مقالات الإسلاميين» 485.

ولو لم تصل إليه أوامر الشرع، وإن قصر في ذلك استوجب العقوبة؛ فيجب عليه الصدق والعدل والإعراض عن الكذب والجور ولو لم يصله شرع في ذلك، لأن العقل يستطيع أن يدرك حسنها وقبحها لما فيها من صفات تجعلها حسنة أو قبيحة.

وقد اقتبس أبو الهذيل مسائل كثيرة من الفلسفة اليونانية، طبيعية وإلهية، وربما كان هو أول من أثارها في الإسلام، وتبعه الناس بعد، ينظرون فيها ويوسعونها ويبدون فيها آراءهم المختلفة؛ فقد أثار الكلام في الجسم ما هو؟ فكان أبو الهذيل يقول: إن الجسم ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء؛ وتكلم في الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ ما هو؟ وهل له جميع صفات الجسم؟ فكان يرى أنه يتحرك ويسكن ويماسّ، ولكن لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا، فإذا اجتمعت ستة جواهر وكونت جسماً استطاعت إذاً أن تتحمل بقية الأعراض..

وبحث في أن جوهر العالم واحد (يعني العنصر الذي ينبني منه العالم) أو جواهر مختلفة ـ وبحث في حركة الجسم هل تنقسم على عدد أجزائه، وكذلك اللون، فكان يرى أن الحركة تنقسم، فما حلّ في جزء الجسم من الحركة غير ما حل في جزء آخر، وكذلك اللون، وأن الحركة تنقسم بالزمان، فما وجد منها في زمان غير ما وجد منها في زمان آخر، إلخ. وبحث في رؤية الأجسام والأعراض، فكان يذهب إلى أنهما يُرَيان، فالإنسان يرى الجسم ويرى الحركة والسكون والألوان والقيام والقعود، كما كان يذهب إلى أن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء المتحرك والساكن.

وبحث في الكمون، فكان يرى أن الزيت كامن في الزيتون، والدهن كامن في السمسم، والنار كامنة في الحجر ونحو ذلك.

وبحث في علة الخلق، فقال: إنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك لكان لا داعي لخلقهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به، ولا يزيل بخلقه ضرراً، ولا ينتفع به غيره فهو عابث.

وبحث في حواس الإنسان وإدراكه وإرادته وغير ذلك مما تطول حكايته.

فترى من هذا أنه كان من أسبق الناس في الإسلام في تفتيح موضوعات لم تُثر بينهم من قبل. وهذه الموضوعات قد بحثت في الفلسفة اليونانية، فأخذها وكوّن له فيها رأياً عرضه على المسلمين.

وكثير من هذه الموضوعات لا شأن لها بالاعتزال، ولا بالمسائل الدينية، لأنها مسائل

طبيعية بحتة؛ ولكن كأن أبا الهذيل وأمثاله أرادوا أن يستعينوا بالفلسفة فعكفوا على ما وصل إلى أيديهم ليستخرجوا منها ما يثبت مذهبهم، ثم إذا هم يشتاقون إلى الفلسفة للفلسفة ـ على أنهم في كثير من الأحيان أدخلوا هذه المسائل الطبيعية في الدين، وولدوا منها مسائل دينية؛ كالذي رأيت في بحث أبي الهذيل في الحركة، فقد قاده إنكار أن الحركة لا تتناهى، إلى القول بأن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع، فصدم بذلك بعض التعاليم الدينية.

كما يصح أن نستنتج من هذا أن هذه المسائل كانت أبحاثاً مفرقة لا يؤلف بينها نظام. ويظهر أن مسلك العالِم في ذلك الزمان لم يكن تفكيراً منظماً يرتب به أصول المسائل، وينتقل من أصل إلى أصل، يربط بينهما رباط منطقي، ثم يستنتج الفروع من الأصول على نظام ثابت؛ بل كانت هناك آراء مبعثرة يتلقفها هؤلاء المعتزلة، ويضعون كل مسألة تحت البحث والجدل، أو بعبارة أخرى يثيرون حولها «الكلام»، وهذا الكلام يجري من شيء إلى شيء. وكثيراً ما يثير الجدل مسائل ليس يربط بعضها ببعض رباط ـ ومن أجل ذلك حاولت في أبي الهذيل العلّاف أن أنقل كل ما روي عنه فيما بين يديّ من كتب الكلام، وفكرت في أن أؤلف منها نظاماً مسلسلاً، وأصولاً أساسية وضعها وفرَّع منها فلم أستطع، وكذلك كان شأني مع غيره من المعتزلة، وهذا يرجع إلى أحد سببين: إما أنهم وضعوا كتباً منظمة فلما ضاعت لم يبق لدينا منها إلا المسائل المبعثرة التي رويت لنا، وهذا عندي بعيد، لأن عناوين الكتب التي روي لنا أنهم ألفوها لا تدل على نظام في البحث، وإنما أكثرها جدل لأهل الديانات الأخرى والمذاهب المختلفة. والسبب الثاني الذي أرجحه هو أن المسائل التي كانوا يثيرونها كانت تخضع للفرص والاتفاق وتشعّب الجدل أكثر من خضوعها للنظام ووضع الأصول، وكان هذا طبيعياً؛ فالمعتزلة أول من تعرض لهذا الضرب من البحث. وكل بحث في فرع من فروع العلم يأتي أولاً مبعثراً ثم يدخله النظام والترتيب، فكان عملهم إرهاصاً لعمل فلسفي منظم يأتي بعدُ، يقوم به أمثال الكندي والفارابي وابن سينا.

4 ـ النَّظَّام

كان «النَّظَّام» آية في النبوغ: حدة ذهن، وصفاء قريحة، واستقلال في التفكير، وسعة اطلاع، وغوص على المعاني الدقيقة، وصياغة لها في أحسن لفظ وأجمل بيان.

وكان في ذلك كله أقدر من أستاذة العلّاف، حتى لقد حكموا أن العلّاف يذوب أمامه كما يذوب الثلج في الحرارة. روى الجاحظ أنه «قيل لأبي الهذيل: إنك إذا راوغت واعتللت

وأنت تكلِّم النَّظَّام فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. وقال: خمسون شكاً خير من يقين واحد»[1].

وهو إبراهيم بن سَيّار بن هانىء النظام البصري (وكان من الموالي)، تتلمذ للعلّاف في الاعتزال، ثم انفرد عنه وكوَّن له مذهباً خاصًّا وعاش في بغداد حيناً، ومات وهو شاب في نحو السادسة والثلاثين من عمره سنة 221 هـ، وكان أستاذ الجاحظ.

وكان له ناحيتان بارزتان: ناحية أدبية، وناحية كلامية أو لاهوتية؛ فهو من ناحيته الأدبية قد عرف بالغوص على المعاني الرقيقة الدقيقة، وصوغها في قالب ظريف. روى الأغاني «أن المأمون هجر عَرِيبَ، ثم اعتلّت فعادها. فقال لها: كيف وجدت طعم الهجر؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، لولا مرارة الهجر ما عرفت حلاوة الوصل، ومن ذم بدء الغضب حمد عاقبة الرضا. فخرج المأمون إلى جلسائه فحدثهم بالقصة، ثم قال: أترى هذا لو كان من كلام النظام ألم يكن كبيراً!»[2]. ورُوِي أنه دخل وهو صغير على الخليل بن أحمد، وفي يد الخليل قدح زجاج، فقال له الخليل: صف هذا الزجاجة. قال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح. قال: تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراءها. قال: فذمها. قال: يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر. قال: فصف لي هذه النخلة، وأومأ إلى نخلة في داره. قال: بمدح أم بذم؟ قال: بمدح. قال: حلوٌ جناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فذمها. قال: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: «يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج»[3]. وأثرت عنه الجمل القصيرة اللطيفة، كقوله ـ وقد ذُكر عنده عبد الوهاب الثقفي ـ: «هو أحلى من أمنٍ بعد خوف، وبرء بعد سقم، ومن خصب بعد جدب، وغنى بعد فقر، ومن طاعة المحبوب، وفرج المكروب، ومن الوصال الدائم، والشباب الناعم»[4]. وقال: «الذهب لئيم، لأن الشكل يصير إلى شكله، وهو عند اللئام أكثر منه عند الكرام». «وكان النَّظَّام [على عكس أستاذه أبي الهذيل] له بصر بوجود الإنفاق، وكان السلطان يصله بالكثير، فإذا اجتمع

---

(1) «الحيوان» 2/ 18. يريد أنه إذا صارح النظام في الجدل غلبه واستيقن الناس قوة النظام وضعف أبي الهذيل، فلأن يزوغ أبو الهذيل ويعتل فيحتمل أن يظن ظانٍ أنه لولا اعتلاله لغلبه خير من أن ينكشف أمره ويتيقن الناس ضعف أبي الهذيل.

(2) «الأغاني» 18/ 188.

(3) سرح العيون، وقد روى الجاحظ الحكاية بشكل آخر في «الحيوان» 3/ 146.

(4) «زهر الآداب» 2/ 10.

له مال حبس لنفسه بلغة، وفرق الباقي في أبواب المعروف. قيل له في ذلك فقال: من حق المال عليّ أن أطلبه من معدنه، وأصيب به الفرصة عند أهله، ومن حقي عليه أن يقيني السوء بنفسه، ويصون عرضي بابتذاله، ولا يفعل ذلك إلا بأن أسمح به. ألا ترى ذا الغنى ما أدوَم نصبه، وأقل راحته، وأخسَّ ـ مِنْ ماله ـ حظه، وأشد ـ من الأيام ـ حذرَه؛ وأغرى الدهرَ بثلبه ونقصه، ثم هو بين سلطان يرعاه، وذوي حقوق يسبّونه، وأكفاء ينافسونه، وولد يريدون فراقه، قد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء، ومن أكفائه الحسد، ومن أعدائه البغي، ومن ذوي الحقوق الذم، ومن الولد الملال؛ وذو البلغة قنعَ فدام له السرور، ورفض الدنيا فسلم من المحذور، ورضي بالكفاف فتنكبته الحقوق»[1].

ومن كلامه: «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك، فإذا أعطيته كلّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر». وسمع وقع الصواعق ودويّ الريح فقال: اللّهم إن كان عذاباً فاصرفه، وإن كان صلاحاً فزد فيه، وهب لنا الصبر عند البلاء، والشكر عند الرخاء؛ اللّهم إن كانت منحة فمنّ علينا بالعصمة، وإن كان عقاباً فمنَّ علينا بالمغفرة. وكان يقول: ثلاثة أشياء تخلق العقل وتفسد الذهن: طول النظر في المرآة، والاستغراق في الضحك، وطول النظر إلى البحر. ومن ظرفه أنه كان يقول: «لا أقول مِتُّ قبلك، لأني إذا مت قبله مات هو بعدي، ولكني أقول مت بدلك». وسئل: أي أمور الدنيا أعجب؟ فقال: «الروح». وله تعليقات لطيفة على بعض ما يروى له من أحداث، فقد روي له أن عبد الملك بن مروان توعد الناس فقال: والله ما أنا بالخليفة المستضعف (يعني عثمان)، ولا أنا بالخليفة المداهن (يعني معاوية)، ولا أنا الخليفة المأفون؛ (يعني يزيد بن معاوية)، فقال النَّظَّام: والله لولا نسبك من هذا المستضعف، وسببك من هذا المداهن لكنت منها أبعد من العَيُّوق. إلخ.

ثم له شعر رقيق نحا فيه نحواً خاصاً في دقة المعنى وحسن السبك كقوله [من المتقارب]:

ذَكَــرْتُــكَ وَالــرَّاحُ فِــي رَاحَــتِــي ... فَــشُــبْــتُ الــمُــدَامَ بِــدَمْــعٍ غَــزِيــرْ
فــإِنْ يُــنْــفِــدِ الــدَّمْــعَ فَــرطُ الأسَــى ... بَــكَــتْــكَ الــحَــشَــى بِــدُمُــوعِ الــضَّــمِــيــرْ

وقوله [من الكامل]:

يَــا تَــارِكِــي جَــسَــداً بِــغَــيْــرِ فُــؤَادِ ... أَســرَفْــتَ فِــي الــهِــجْــرَانِ وَالإِبْــعَــادِ
إِنْ كَــانَ يَــمْــنَــعُــكَ الــزيــارَةَ أَعْــيُــنٌ ... فــادْخــلْ إِلــيَّ بِــعِــلَّــةِ الــعُــوَّادِ

(1) «زهر الآداب» 2/ 123.

إنَّ العُيُونَ عَلَى القُلوبِ إِذَا جَنَتْ كَانَتْ بَلِيَّتُهَا عَلَى الأَجْسَادِ

وقوله [من المتقارب]:

أُرِيدُ الفِراقَ وأَشْتَاقُكُمْ كأَنَّا ٱفْتَرقْنَا وَلَمْ نَفتَرِقْ
أَسْتَغْنِمُ الوَصلَ كَيْ أَشْتَفِي وهل يَشتفِي أَبَداً مَنْ عَشِقْ؟!

وقوله [من السريع]:

وَشَادِنٍ يَنْطِقُ بِالظَّرْفِ يَقْصُرُ عَنْهُ مُنْتَهَى ٱلْوَصْفِ
رَقَّ فلو بزتْ سرابيلُهُ عَلَّقَهُ الجوُّ من اللطفِ
يَجْرَحُهُ اللحظُ بتَكْرَارِهِ وَيَشْتَكِي الإِيماءَ بِالطّرْفِ
أَفْدِيه مِنْ مُغْرًى بما سَاءَني كأَنَّهُ يَعْلَمُ مَا أُخْفِي

ويقول [من الطويل]:

تَوَهَّمَهُ طَرْفِي فآلَم خدَّه فصار مَكانَ الْوَهْمِ مِنْ نَظَرِي أَثْرُ
وَصَافَحَهُ قَلْبي فآلَم كفَّه فَمِنْ صَفْحِ قَلبي في أنامِلِه عُقْرُ
وَمَرَّ بِقَلْبي خَاطراً فَجرحتُه وَلَمْ أَرَ جِسْماً قَطُّ يَجْرَحُهُ الفِكْرُ
يَمُرُّ فَمِنْ لِينٍ وَحُسْن تَعَطفٍ يُقَالُ بِهِ سُكْرٌ وَلَيْسَ بِهِ سُكْرُ

وقال [من الطويل]:

هُوَ الْبَدْرُ إلا أَنّ فيهِ رَقَائِقاً مِنَ الْحُسْنِ لَيْسَتْ فِي هِلالٍ وَلَا بَدْرِ
وينْظُرُ في الوَجْهِ القَبِيحِ بِحُسْنِهِ فَيَكْسُوهُ حُسْناً باقياً آخِرَ الدَّهر

وقال [من المتقارب]:

ونشكو بالعيون إذا الْتَقَيْنَا فنفهمه ويعلمُ ما أردْت
أقول بمقلتي أنْ متُّ شوقاً فيوحِي طَرْفُه أن قد عَلِمْتُ

وقال [من السريع]:

أُفْرِغَ من نور سمائيٍّ مصوَّرٌ في جسم إنْسِيٍّ
وافتقَرَ الحُسْنُ إلى حُسْنِه فجَلَّ من تحديدِ كَيْفيٍّ
أبدعه الخالق واختارَهُ من مازج الأنوار عُلْوِيٍّ
فكل من أغرقَ في وصفِهِ أصبحَ منسوباً إلى الْعِيِّ

ولما مرض قيل له وفي يده قدح دواء: ما حالك؟ فقال [من السريع]:

أصــبـحْــتُ فــي دَارِ بــلــيَّــاتِ		أدْفَــعُ آفــاتٍ بــآفــاتِ

فتراه في نثره وشعره يتفلسف فتغزر معانيه، وتجود ألفاظه.

وكان يعجبه أبو نوّاس للطف معانيه ورقة طبعه، وتفلسفه أحياناً وقربه إلى نفسه. قال الجاحظ: «سمعت النَّظَّام يقول ـ وقد أنشد شعر لأبي نوّاس في الخمر ـ كأن هذا الفتى جُمِع له الكلام فاختار أحسنه».

ولما قال أبو نوّاس [من المجتث]:

تــركــتَ مــنــي قــلــيــلاً		مــن الــقــلــيــل أقــلّا

يــكــاد لا يــتــجــزَّا		أقــل فــي الــلــفــظ مــن لا[1]

سأل النَّظَّام عن بيت أبي نوّاس حتى دلّه عليه فقال له: «أنت أشعر الناس في هذا المعنى، والجزء الذي لا يتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه، ما خرج فيه لنا من القول ما جمعته أنت فيه في بيت واحد».

وفي أقواله نواة لما نراه بعدُ في تلميذه الجاحظ.

ووصَفَه الجاحظ بقوة الحجة فقال: كان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتى كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة. وكان يقول ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره؛ حتى كلمه النَّظَّام فاضطره بالحجة وبالزيادة في المسألة، حتى حرك يديه وحل حبوته، وحبا إليه حتى أخذ بيديه، ففي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول النَّظَّام[2].

وقد صوّر الجاحظ نفسيَّة النَّظَّام وعقليته تصويراً حسناً، وقد كان أعرف الناس به وأكثر خلطة له، وذلك في مواضع منتثرة من كتاب «**الحيوان**»؛ فضممنا بعضها إلى بعض لنستخرج منها صورة كاملة بقدر الإمكان، فقد وصفه بالصدق التام فيما يقول، قال: «كان إبراهيم مأمون اللسان قليل الزلل والزيغ في باب الصدق»؛ ثم فسر قوله قليل الزلل والزيغ بأنه استعمل كلمة «قليل» في موضع «ليس» كما يقال قليل الحياء (أي لا حياء عنده)، فمعنى قوله قليل الزلل أن ليس يزل ولا يزيغ في باب الصدق لشدة تحريه للحق. ثم عابه عيباً عقلياً دقيقاً

---

(1) ديوانه ص 307.

(2) «البيان والتبيين» 1/ 77.

فقال: إنه كان جيد القياس، جيد الاستنباط، ولكنه لا يتحرى الدقة فيما يقيس عليه؛ «فهو يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فلو كان بدل تصحيحه القياس يلتمس تصحيح الأصل لكان ذلك أولى؛ فكان يحكي حكاية المستبصر المتيقن، ولكنه كان لا يقول سمعت ولا رأيت، والسامع لا يشك أنه امتحنه بنفسه مع أنه لم يسمعه ولم يمتحنه»[1]. فالجاحظ يعيبه بسرعة الجزم في المسائل الأصلية قبل التثبت منها. فإذا أعمل عقله في القياس والاستنباط أتى بالعجب العجاب ـ وهذا من غير شك تحليل دقيق جداً لعقلية النَّظّام ـ ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: «أخبرني النَّظّام وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سماع أو عيان»[2]، ولكنه يتهمه بأنه مع صدقه «كان أضيق الناس صدراً بحمل سِرّ، وكان شر ما يكون إذا لم يؤكد عليه صاحب السر، وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة فيسلم صاحب السر»، وكان إذا عيب في ذلك صيّر الذنب كله لصاحبه الذي حمّله السر[3].

هذه ناحيته الخلقية. أما ناحيته العقلية: فهي عقلية قوية سابقة لزمنها، فيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا، وهما الشك والتجربة، أما الشك فقد كان يعتبره النَّظّام أساساً للبحث فكان يقول: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقادٍ غيره يكون بينهما حال شك»[4]. وبنى على ذلك الجاحظ فقال: «تعلّم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه. والعوام أقل شكوكاً من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك»[5].

وأما التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيمياوي اليوم في معمله. ومن طريف ذلك أنه اتصل بمحمد بن علي بن سليمان (وكان أميراً من أمراء البيت العباسي) فشاركه النَّظّام في عملية لطيفة، وهي أن يسقي الخمر للحيوانات ليرصد نتائج ذلك، فجربوها على كل عظيم الجثة، كالإبل والجواميس والبقر، ثم على الخيل العتاق والبراذين، ثم على

(1) انظر: «الحيوان» 3/ 83.
(2) 4/ 106.
(3) «الحيوان» 5/ 64.
(4) «الحيوان» 6/ 11.
(5) المصدر نفسه.

الظباء والشاء، ثم على النسور والكلب وابن عُرْس، ثم أتوا بحاوٍ فكان يحتال على الأفاعي حتى يصب في حلقها بالأقماع، وشاهدوا فعل الخمر في هذه الأجناس المختلفة، وساعد على ذلك مال الأمير وجاهه، حتى احتالوا على أسد مقلم الأظفار فسقوه ليعرفوا مقداره في الاحتمال. قال «النَّظَّام»: إني لم أجد في جميع الحيوان أملح سكراً من الظبي، ولولا أنه من الترفه لكنت لا يزال عندي الظبي حتى أُسْكِرَه وأرى طرائف ما يكون منه»[1]. وتجربة أخرى قالها؛ فقد ذكر أنه «شهد محمد بن عبد الله يُلقي الحجر في النار، فإذا عاد كالجمر قذف به قُدّام الظليم، فإذا هو يبتلعه كما يبتلع الجمر. وكنت قلت له: إن الجمر سخيف سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات، ومتى أطبق عليه شيء يحول بينه وبين النسيم خمد، والحجر أشد إمساكاً لما يتداخله من الحرارة، وأثقل ثقلاً وألزق لزوقاً، وأبطأ انطفاءً، فلو أحميت الحجارة؛ فأحماها ثم قذف بها إليه فابتلع الأولى، فارتبت به، فلما ثَنَّى وثلَّث اشتد تعجبي له؛ فقلت: لو أحميت أواقي الحديد ما كان منه ربع رطل ونصف رطل، ففعل فابتلعه، فقلت: هذا أعجب من الأول والثاني، وقد بقيت علينا واحدة، وهو أن ننظر أيستمرىء الحديد كما يستمرىء الحجارة؟ ولم يتركنا بعض السفهاء أن نتعرف ذلك على الأيام، وكنت عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانصته، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لا ذائباً ولا خارجاً، فعمد بعض ندمائه إلى سكين فأحمي ثم ألقاه إليه فابتلعه، فلم يجاوز أعلى حلقه حتى طلع طرف السكين من موضع مذبحه، ثم خر ميتاً، فمنعنا بخرقه من استقصاء ما أردنا»[2].

وفي هذا مثل أعلى من أمثلة البحث العلمي والتجربة الصحيحة الدقيقة، واستعمال المنطق السليم في البحث عن الحقائق.

ثم هو أبعد ما يكون عن الخرافات، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة، ويحارب أوهام العوام، ويقيم على ذلك الأدلة؛ فتراه ـ مثلاً ـ يحارب التطير والتشاؤم، فيقص لذلك قصة لطيفة فيقول: «جعت حتى أكلت الطين، وكان عليَّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات (لأقتات بثمنه) ثم قصدت فرضة الأهواز فوافيت الفرضة فلم أصب

(1) انظر: ذلك في «الحيوان» 2/ 83.

(2) «الحيوان» 4/ 106، وقد قرأت في كتاب «حديث ثقة في علم الحيوان» أن النعام إذا صيد وحبس مال إلى ابتلاع كل ما يقدم له، وقد شرِّح ظليم مات في حديقة الحيوان بإنجلترا فوجد في معدته تسعة بنسات ونصف بنس من البرونز مما قدمه إليه الزائرون.

فيها سفينة؛ فتطيرت من ذلك، ثم رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم، فتطيرت من ذلك أيضاً، فسألت الملّاح عن اسمه، فإذا اسمه بالفارسية معناه الشيطان، فتطيرت من ذلك، ثم ركبت معه تَصُبُّ الشّمال وجهي، وينثُر الليلُ الصقيع على رأسي، فلما قربنا من الفرضة ناديت: يا حمّال، فكان أول حمال أجابني أعور، فناديت بقَّاراً ليحمل متاعي فأحضر ثوراً أعضب القرن، فازددت طِيَرة إلى طيرة؛ فلما صرت في الخان وجلست فيه سمعت قرع الباب، قلت: من هذا؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. فظننته عدوًّا أو رسول سلطان؛ ثم إني تحاملت وفتحت الباب، فقال: أرسلني إليك إبراهيم بن عبد العزيز، وهو يقول: نحن وإن كنا اختلفنا في بعض القالة فإنا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق، وقد رأيتك على حالٍ كرهتها، وما عرفتك حتى خبرني عنك بعض من كان معي، وقال: ينبغي أن يكون قد نزعته حاجة؛ فإن شئت فأقم في مكانك عسى أن نبعث إليك ما يكفيك زمناً من دهرك، وإن اشتهيت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً فخذها وانصرف وأنت أحق مَنْ عذر. فتبين لي أن الطيرة باطلة، ثم قال: وعلى مثل هذا يعمل الذين يعبرون الرؤيا»[1].

فهو في هذا لا يؤمن بطيرة ولا أحلام، وهو يعرض لما روي في الشعر العربي من أحاديث عن الجن والغِيَلان وأن بعض الأعراب سمعوهم وحدّثوهم، فيحلل ذلك تحليلاً نفسيًّا فلسفيًّا دقيقاً فيقول: أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة، ولا تُقطَع أيامُهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وقد ابتلى بذلك غير حاسب... وخبّرني الأعمش أنه فكّر في مسألة فأنكر أهله عقله حتى حموه وداووه، وقد عرض ذلك لكثير من الهند؛ وإذا استوحش الإنسان مثّل له الشيء الصغير في صورة الكبير. وارتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه، فيرَى ما لا يرى، ويَسمع ما لا يُسمع، ويتوهم الشيء الصغير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ما تصوَّر لهم من ذلك شعراً تناشدوه وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيماناً، ونشأ عليه الناشيء، وربي به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الحنادس، وعند أول وحشة أو فزعة، وعند صياح بُوم ومجاوبة صدى يرى كل باطل ويتوهم كل زور. وربما كان في الجنس والطبيعة نفاحاً كذاباً وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان وكلمت السعلاة،

(1) «الحيوان» 3/ 139.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها... ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به، ومدّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم، وإلا غبياً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر، فالرواة عندهم كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كَان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلب، ومضاحيك حديثه أكثر؛ فلذلك صار بعضهم يدَّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها أو تزويجها»[1]. وهذا تحليل يدل على عقل راجح ونظر دقيق وتفكير حر، ولعل النَّظَّام علّل هذا تدعيماً لرأي المعتزلة الذي سبق من أن الجن لا يراهم الإنس؛ وأن طبيعة تكوين الجن لا تمكّن الإنس من رؤيتهم.

ثم هو واسع الحرية في التفكير شديد الجرأة على المحدِّثين، قليل الإيمان بصحة الحديث، وهو شديد الإيمان بالقرآن، قليل التصديق بما يرويه المفسرون حول الآيات من أخبار، كَالذي يرويه في التفسير عكرمة، والكلبي، والسُّدِّي، ومقاتل.

وقد ضربنا أمثلة من قبل في بيان مهاجمته للمحدِّثين وبيان ما في الأحاديث التي رووها من تناقض[2]، ثم هو يحكّم العقل في الأحاديث، فإن كَان عقله لا يقر الحقيقة التي رواها الحديث أنكر الحديث في شدة غريبة. أسوق لذلك مثلاً، وهو أن الأحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب، وتفضيل الأول على الثاني، فالهرة محبوبة في الإسلام وسؤرها طاهر، والكلب مكروه وسؤره نجس أشد النجاسة، ومع ذلك يقف النَّظَّام بجانب عقله ويقول مخاطباً المحدِّثين: «لقد قدمتم السنَّور على الكلب. ورويتم أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها، وتربيتها، وأنه قال: إنهن من الطوّافات عليكم، مع أن كل منفعة السنور إنما هي أكل الفار فقط... وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم، والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يُتَّخذ لحسنه وحسن صوته، فإن هو عف عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم - ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير - ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاغ، والعقارب، والخنافيس، والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس؛ ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم

(1) «الحيوان» 6/ 77. وقد أصلحنا بعض الكلمات لفسادها في الأصل وعدم استقامة العبارة.

(2) انظر: هذا الجزء ص 86 وما بعدها.

ﷺ»[1]. فترى من هذا جرأته الصريحة العنيفة، حتى إن الجاحظ ـ وهو يجله إجلال التلميذ الوفي لأستاذه ـ لا يتمالك بعد أن حكي هذا القول أن يصرخ ويقول: «لا رحم الله النَّظَّام ولا من قال بقوله».

والنَّظَّام يسير في القول بسلطان العقل إلى آخر حدود السلطان، فهو يرى أيضاً في موقف طالب العلم من الكتب ألا يكون حاطب ليل، بل ينبغي أن يتخير مما فيها، ولا يسمح أن يُدْخل في نفسه إلا الجيد المنتقى، ويقول: «القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر ـ ويقول: إن الكتب لا تحيي الموتى، ولا تحوّل الأحمق عاقلاً ولا البليد ذكياً، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي؛ ومن أراد أن يَعْلَم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه، فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه، فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو إلى ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ـ ولا يدع أن يمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف، فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس»[2]، فهو لهذا يضع منهجاً بديعاً للدرس، فينقدُ مَنْ يسير في تعلمه على طريقة حشواً المعلومات في الذهن حشو، ولا يعجبه قول ابن يسير [من المتقارب]:

أمـا لـو أَعِـي كُـلَّ مـا أَسْـمَـعُ وأحْـفَـظ مـن ذاك مـا أَجـمَـعُ
ولـم أسـتـفـد خَـيْـرَ مـا قـد جَـمَـعْـ ـتُ لَقِـيـلَ هـو الـعـالـم الْـمِـصْـقَـعُ

فكان يقول: «كلّف ابن يسير الكتب ما ليس عليها»، فهي لا تصيّر البليد عالماً، فالعلم ليس في جمع الكتب وحفظ ما فيها، وإنما هو بالتعقل. كما أن النَّظَّام أوضح فكرة في التعليم كان يُظَن أنها جديدة، فهو يرى أن العالم يجب أن تكون له ثقافتان: ثقافة عامة فيأخذ من كل شيء بطرف، وثقافة خاصة، وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر.

ومن أثر إيمانه بسلطان العقل جرأته كذلك في نقد الصحابة ووضعهم موضع سائر الناس وتشريح أعمالهم السياسية وآرائهم الفقهية، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك قبل[3].

وقد ذكر ابن أبي الحديد أن النَّظَّام ألف كتاباً اسمه كتاب **«النكت»**، انتصر فيه لكون

---

(1) «الحيوان» 2/ 55.

(2) «الحيوان» 1/ 30، وقد وردت نسبته إلى ابن إسحاق والصواب أبو إسحاق ـ وهو النظام ـ كما يدل عليه السياق.

(3) انظر: هذا الجزء ص 86 وغيرها.

الإجماع ليس بحجة. فاضطره ذلك إلى أن ذكر عيوب الصحابة، فذكر لكل منهم عيباً، ووجه إلى كل منهم طعناً. وقال في عليّ إنه لما حارب الخوارج يوم النهروان كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى، يوهم أصحابه أنه يوحَى إليه. ثم يستمر النَّظَّام في نقده على ذلك النهج ـ وقد رد عليه ابن أبي الحديد وأقر بصحة الخبر: أن علياً كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ويطرق تارة، وفسر ذلك بأنه حيث كان يرفع رأسه كان يدعو ويتضرع إلى الله، وحيث يطرق كان يغلبه الهم والفكر إلخ[1]، وهذا مثل لجرأته النادرة في النقد.

هذا والمحدّثون يكرهونه كرهاً عميقاً، وهذا طبيعي بعد الذي ذكرنا من مهاجمته لهم، وهم يصورونه فاسقاً سكيراً. فيقول ابن قتيبة: «وجدنا النَّظَّام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات؛ وهو القائل [من البسيط]:

مـا زلـتُ آخـذُ رُوحَ الـزِّق فـي لُـطُـف	وأسـتَـبِـيـحُ دمـاً مـن غـيـر مَـجْـرُوحِ
حتى انثنيتُ ولي رُوحَانِ في جَسَدِي	والـزِّق مُـطَّـرَحٌ جِـسْـمٌ بِـلَا روحِ[2]

ومثل ذلك في الأنساب للسمعاني.

والأغاني يصوّره محباً لجمال الغلمان، فيروي أنه لقي غلاماً حسن الوجه فاستحسنه وأراد كلامه فعارضه، فقال له: يا غلام إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل إلى مثلك في قولهم: «لا ينبغي لأحد أن يكبر عن أن يُسأل، كما أنه لا ينبغي لأحد أن يصغر عن أن يقول» لما أتيت لمخاطبتك ولا انشرح صدري لمحادثتك، لكنه سبب الإخاء وعقد المودّة، ومحلك من قلبي محل الروح من جسد الجبان. فرد عليه الغلام بقول للنَّظَّام، وهو لا يعرفه. فقال له النَّظَّام: إنما كلمتك بما سمعتَ، وأنت عندي غلام مستحسن، ولو علمت أن محلك مثل محل «مُعَمَّر» في الجدل لما تعرضتُ لك»[3].

وقال فيه أبو نوّاس يهجوه [من الرجز]:

(1) انظر: الخبر بطوله في ابن أبي الحديد 2/ 48.

(2) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص 21.

(3) «الأغاني» 7/ 154. وقد أخذ أبو دلف هذا المعنى من النظام فقال [من الوافر]:

أحـبـك يـا جـنـان وأنـت مـنـي	مـحـل الـروح مـن جـسـد الـجـبـانِ

قُــولا لإبــراهــيــم قــوْلاً هــتــرا　　　غــلَــبــتــنــي زنــدقــة وكُــفــرَا
إن قــلــتُ مــا تــشــرب؟ قــال خــمــرا　　　. . . . .
أو قــلــت مــا تــتــرك؟ قــال بِــرّا　　　أو قــلــتُ مــا تَــرْهَــب؟ قــالَ بَــحْــرَا
أو قــلــتُ مــا تــقــول؟ قــال شَــرّا　　　أَصْــلاهُ رَبِّــي لَــهَــبــاً وَجَــمْــرَا[1]

ولكن أبا نوّاس لا يعتد بهجوه فليس في هجائه مقياسُ الصدق؛ فقد هجا أبا عبيدة ورماه باللواط، وهجا قُطْرُباً النحوي كذلك. وابن الأعرابي وأبان اللاحقي إلخ؛ وهجا كل من كَان يضايقه حتى هجا رمضان لأنه بالصوم يضايقه؛ وهجا المطر لأنه أفاته موعد حبيب. وقال الجاحظ في البخلاء: «كان أبو نوّاس يرتعي على خوان إسماعيل بن نوبخت كما ترتعي الإبل في الحمض بعد طول الخلة. ثم كَان جزاؤه منه أنه قال [من مجزوء الرمل]:

خُــبْــزُ إســمــاعــيــلَ كَــالــوشْــي　　　إذا مــــا شــــقّ يُــــرفَــــا

والمعتزلة ينكرون هذا كله ويجعلونه من وضع المحدّثين والمجان، ويحمدون للنَّظّام دينه ومواقفه في الدفاع عن الإسلام، فقد رد على الدهرية والملحدين، وقضى حياته هو وأمثاله في حياطة التوحيد ونصرته، والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، وشغلوا أنفسهم بالإجابة عن دعاوى الملحدين ووضع الكتب عليهم، إذ شُغِل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها[2]. قال الخياط في الانتصار: «ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم «النَّظّام» قال وهو يجود بنفسه: اللّهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد، فما كَان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللّهم فإن كنت تعلم أني كما وصفتُ فاغفر لي ذنوبي وسهِّل عليّ سكرة الموت»[3]، ثم قال الخياط: وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به.

ولعله كَان يشرب النبيذ على عادة أهل العراق، ويستحسن الجمال على عادة الأدباء، فاستغل المحدّثون ذلك وشنعوا عليه.

وعلى الجملة فقد كَان «النَّظّام» آية دهره، يروون عن الجاحظ أنه قال: «كَان الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً فهو النَّظّام»[4].

---

(1) ديوانه ص 421.　　(2) انظر: «الانتصار».

(3) ص 41.

(4) المرتضى في «المنية والأمل» 29.

كَان ذا ثقافة واسعة، من ثقافة أدبية ـ فهو يحفظ كثيراً من الأشعار والأخبار ـ وثقافة دينية، فقد روى المرتضى أنه قرأ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها، إلى معرفة فقهية واسعة في الأحكام والفتيا، إلى ثقافة فلسفية، فقد قرأ بعض كتب أرسطو وردّ عليه. قال المرتضى: «ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس، فقال النَّظَّام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فاندفع (النَّظَّام) يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه، فتعجب منه جعفر»[1].

وقال الشهرستاني: «إن (النَّظَّام) قد طالع كثيراً من كتب الفلسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة». وقال في موضع آخر: «إن أكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين (من الفلاسفة) دون الإلهيين».

آراؤه الكلامية:

اهتم النَّظَّام بالدفاع عن الإسلام، والردّ على الملحدين؛ وخصص جزءاً كبيراً من زمنه في الرد على الدهريين، وهم فرقة كَانت منتشرة في زمن النَّظَّام في العراق وغيره، لا تؤمن بدين ولا تقر بإله، ولا تؤمن إلا بالمحسوس، ولا تعتقد أن وراء هذا العالم المادي عالماً، فلا معاد ولا ثواب ولا عقاب[2]، ونسبتهم إلى الدهر أخذاً من حكاية الله عنهم قولهم: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24] .

هم يقولون بقدم العالم وأبديته، وما يحدث في العالم فإنما يحدث بقوانينه الطبيعية، فهم أشبه بما نسميهم اليوم الماديين أو الطبيعيين؛ ويظهر أن تعاليمهم لم تكن في كل العصور ولا كل الفرق واحدة، ولذلك اختلف مؤرخو العقائد في حكاية أقوالهم. وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة. وقد تسلسل هذا المذهب الطبيعي من فلاسفة اليونان إلى القرون الوسطى، ثم ترقى في العصور الحديثة على يد أصحاب مذهب النشوء والارتقاء وغيره من الطبيعيين، كما تسلسل الرد عليهم من اليونانيين أنفسهم إلى فلاسفة القرون الوسطى، ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم النَّظَّام إلى العصور الحديثة، وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني في رسالته الرد على الدهريين[3].

(1) «المنية والأمل» 29.

(2) انظر: الشهرستاني في «الملل والنحل» ص 201 طبع أوروبا.

(3) انظر: مادة الدهريين في دائرة المعارف الإسلامية.

وقد بقيت لنا من ردود النَّظَّام عليهم بعض فقر حكاها عنه الجاحظ في كتاب **«الحيوان»**؛ فحكى عن النَّظَّام أنه قال: «إن الدهرية قالت في عالمنا هذا أقاويل؛ فمنهم من زعم أنه من أربعة أركان، حَرّ وبرد ويبس وبلة، وسائر الأشياء نتائج وتركيب وتوليد، وجعلوا هذه الأربعة أجساماً؛ ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: أرض وهواء وماء ونار[1]، وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلة أعراضاً لهذه الجواهر، ثم قالوا إن سائر الأراييح والألوان، والأصوات ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة والرقة والكثافة إلخ»[2] ثم أطال في الرد عليهم، وكان رده من الناحية الطبيعية العقلية، لا من الناحية الدينية[3]. كما ردّ على الديصانية في قولهم: «إن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج لهما على قدر امتزاجهما». وقد أدى هذا البحث مع هؤلاء وهؤلاء وغيرهم إلى إثارة مسائل طبيعية كثيرة ـ فإن سأل سائل: ما الذي دعا المعتزلة إلى ولوج هذه المسائل؟ فالجواب الآن واضح، وهو أن كثيراً من الفرق الأخرى كالدهرية والديصانية كانت تشرح نشوء العالم شرحاً طبيعياً وترجعه إلى عناصر أساسية، وتأخذ في شرح الظواهر الطبيعية المترتبة على هذا الأصل، فتعرّض المعتزلة للرد عليهم في أصولهم وفروعهم؛ فإذا هم أمام أبحاث طبيعية صرفة ـ مثال ذلك ما أثاره النَّظَّام من نظرية «الظهور والكمون»: فالنار في العود قبل أن يحترق، هل هي موجودة؟ وإن كانت موجودة فهل هي على سبيل المجاورة أو المداخلة؟ فكان النَّظَّام يرى أن في الحجر والعود ناراً كامنة، ومن أنكر ذلك لزمه أن يقول: أن ليس في السمسم دهن ولا في الزيتون زيت ولا في الإنسان دم قبل أن يُشْرَط، وكان ليس بين من أنكر أن يكون الصبر مر الجوهر، والعسل حلو الجوهر قبل أن يذاقا، وبين السمسم والزيتون قبل أن يعصرا فرق، ويلزمه أن يقول إن حلاوة العسل، وحموضة الخل، وسواد القار، وبياض الثلج، وحمرة العصفر، وصفرة الذهب، وخضرة البقل، إنما تحدث عند الذوق وعند الرؤية، فإذا وصلوا إلى ذلك دخلوا في باب الجهالات، وكانوا كالذين زعموا أن القِرْبة ليس فيها ماء وإن ثقلت، وإنما يخلق الماء عند حل رباطها، وكذلك فليقولوا في الشمس والقمر والكواكب والجبال إذا غابت عن أبصارهم ـ وفرّعَ النَّظَّام القول بالكمون، وبالغ في التوليد منه والتأكيد عليه، حتى زعم أن

---

(1) انظر: قول الفيلسوف اليوناني في ذلك.

(2) «الحيوان» 5/ 14.

(3) تجد حكاية أقوالهم والرد عليهم في «الحيوان» 5/ 14 وما بعدها.

التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون؛ لأن إنكاره إنكار للطبائع ودفع للحقائق. وقد أطال الجاحظ في شرح مذهب النَّظّام في الكمون وزاد هو على نظريته، وداخل بين كلامه وكلامه مما لا يسعه المقام، فليرجع إليه من شاء وقد سقنا ما ذكرنا مثلاً لبحث المعتزلة في الطبيعيات[1].

وبحث النَّظّام في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ أو الذرّة، وهي قضية دار حولها الجدل طويلاً في الفلسفة اليونانية، وألّف النَّظّام في ذلك كتاباً سماه «الجزء» وأقام البراهين على إنكاره، فكان رأيه أن «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له في باب التجزؤ»[2]؛ فإن كان قوله من ناحية الإمكان العقلي فهذا صحيح، وإن كان من ناحية الإمكان الفعلي فمحل نظر ـ وقد شغلت هذه المسألة أفكار كثير من المعتزلة، وسنعود إليها بعد.

كما بحث «النَّظّام» في الطفْرَة، والحركة والسكون، وفسّر الطفرة بأن الجسم الواحد قد يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني «على سبيل الطفرة» ومثّل لذلك بالدوّامة[3]، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزُّ أكثر مما يقطع أسفلُها وقطبُها ـ وكل ذلك في زمان واحد، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالطفرة. وكان يرى أن الأجسام متحركة دائماً، وغاية الأمر أن الحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة، وليس الكَوْن إلا حركة، مناقضاً في ذلك قول أستاذه العلّاف في أن الأجسام قد تسكن حقيقة وتتحرك حقيقة، وأن الحركة والسكون غير الكون[4]. وخالفهما معمر المعتزلي أيضاً؛ فكان يرى أن الأجسام ساكنة دائماً، وإنما الحركة في اللغة فقط.

وكان «النَّظّام» يرى أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ـ وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان، وكل ما في الأمر أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقعان في ظهورها من كمونها دون حدوثها ووجودها.

---

(1) انظر: كتاب «الحيوان» جزء 5 من ص 1 إلى ص 31.

(2) «مقالات الإسلاميين» 316 و 318.

(3) الدوامة: يريد بالدوامة ما نسميه نحن في مصر النحلة وهي فلكة يرميها الصبي بخيط فتدور على نفسها.

(4) انظر: «مقالات الإسلاميين» 324 وما بعدها وانظر: كذلك 346 وما بعدها.

وبحث في أشياء كثيرة طبيعية يطول شرحها؛ كبحثه في الأعراض ورؤيتها، وفي الإنسان هل هو الروح فقط أو الروح والجسم، وفي الأصوات، وفي الخواطر، وفي النار والنور، وفي العلل، وفي التولد إلخ. وإنما الذي يهمنا الآن آراؤه الكلامية والدينية.

فقد رقي النَّظَّام أصول المعتزلة وزاد فيها ونظمها؛ فوسع القول في توحيد الله على النحو الذي رأيت قبل، وقال: إن الله لا يوصف بالقدرة على الشر، لأن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبح ففي تجويز وقوع القبح منه قبح. وزاد في القول بحرية الإرادة عند الإنسان وسيطرته على أعماله، وقد شرحنا قبلُ أصولَ المعتزلة، وجزء كبير منها من تنظيم النَّظَّام.

ثم له آراء دينية أخرى، كقوله بأن إعجاز القرآن إنما سببه ما فيه من إخبار عن الغيوب: كالإخبار عن عالم الغيب وكالإخبار عن أحداث مستقبلة مثل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: 1 - 4]. وقوله: ﴿قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ فَإِن تُطِيعُواْ يُؤۡتِكُمُ ٱللَّهُ أَجۡرًا حَسَنٗاۖ وَإِن تَتَوَلَّوۡاْ كَمَا تَوَلَّيۡتُم مِّن قَبۡلُ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ۝١٦﴾ [الفتح: 16]؛ وإخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه إلخ؛ «أما التأليف والنظم والأسلوب فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله صرفهم عن الإتيان بمثله»[1].

وأنكر الإجماع وقال إنه غير ممكن والعلماء متفرقون في الأمصار على النحو الذي نشاهده، حتى إذا أمكن فقد يجوز أن تجمع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأي والقياس كما نقله عنه الجاحظ[2]، فكان لا يؤمن بالإجماع، وكان قليل الإيمان بالقياس، وقليل الإيمان بصحة رواية الحديث، ويكاد لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل.

وعلى الجملة فكان شخصية غريبة حقاً، يشعر هو بقوة شخصيته، وقوة عقليته، فلا يريد أن يقف أمامها شيء؛ فهو يفسر القرآن حسب ما يؤديه إليه عقله، ويُخْضع ما يرويه المحدّثون لحكم عقله؛ ويطلق عقله في نقد ما روي من أعمال الصحابة، وما روي من آرائهم، ولا يرضى عن الفقهاء في كثير من أقوالهم، حتى ولا يرضى عن المعتزلة في مجموعهم، ويهجم على أكبر الفلاسفة فلا يعترف لهم بسلطان؛ فيخطّىء أرسطو ويخطّىء الذرّيين، ويخطىء

---

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 225 والشهرستاني في «الملل والنحل» 39 طبع أوروبا و «الانتصار» ص 27.

(2) «الانتصار» 51.

الطبيعيين؛ وهكذا كان عقله فوق عواطفه، ورأيه وفكره فوق دينه. يريد أن يخضع كل شيء للمنطق، وفاته أن الدنيا منطق وفن، والإنسان عقل وشعور، والحياة رأي وعاطفة.

وقد كان المعتزلة بعده عيالاً عليه، قال الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النِّحَل؛ فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم (يعني النَّظَّام) لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول إنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة»[1].

5 ـ الجاحظ

تكلمنا فيما سبق عن الجاحظ الأديب، ونريد أن نتكلم هنا كلمة في الجاحظ المعتزلي.

ولعلنا بعد أن ألقينا بعض الضوء على «النَّظَّام» وحياته ومنهجه في البحث، نستطيع أن نقول إن الجاحظ لم يكن أمة وحده، وإنه لم يكن بِدْعاً، ولم تتكون عقليته من عدم، إنما كان وليد النَّظَّام ونتاجاً له، وصورة من صوره في البلاغة وفي منهج البحث، وفي سعة الاطلاع، وفي تحرير العقل، وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين، وربما لم يكن يساوي النَّظَّام في حدة الذهن ولا في الجرأة، ولكن ربما فاقه في اطلاعه على كتب الثقافة اليونانية وغيرها أكثر مما اطلع النَّظَّام بحكم تقدم الزمان، وازدياد حركة الترجمة والتأليف؛ هذا إلى أن النَّظَّام مات شاباً في مقتبل حياته، أما الجاحظ فقد عُمِّر طويلاً، ولم يمت إلا بعد أن نيّف على التسعين، واتصل بالأمراء والخلفاء العامة، ورزق الحظوة عندهم، ورزقت كتبه الحظوة بما منح من أسلوب فضفاض جذاب طويل متعرّج غير ممل.

وكان في حياته لسانَ المعتزلة المدافع عنها، المناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها، ولكن ـ مع الأسف ـ أدى التعصب البغيض إلى أن يحتفظ الناس بكتبه الأدبية لا الدينية، فكتبه في الاعتزال لم تصل إلينا ولم يسلم من يد المتزمتين ضيقي النظر؛ فقد بقي لنا «**البيان والتبيين**» و «**الحيوان**» و «**البخلاء**» ونحوها من كتب الأدب، ولكن لم يبق لنا مثلاً كتابه «**الاعتزال وفضله على الفضيلة**»، ولا كتابه في «**الاستطاعة وخلق الأفعال**» و «**خلق القرآن**» وكتاب «**فضيلة المعتزلة**» إلى غير ذلك من كتبه الدينية. فالمترجم له من ناحية

---

(1) «الحيوان» 4/ 69.

الاعتزال يحار فيه كما يحار في غيره من المعتزلة، ويحاول أن يجمع نتفاً متفرقة هنا وهناك ليتعرف منها مذهبه في الاعتزال، مع أنه المؤلف المكثر والكاتب القدير.

لعل الجاحظ كان أكثر أهل زمانه اطلاعاً على أنواع المعارف المعروفة في زمنه، فهو في الأدب مطلع أتم الاطلاع على الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي وشعر المُحْدثين، ومطلع على أخبار العرب وخطبهم وفصيح قولهم، وفي العلوم الدينية عالم واسع العلم في القرآن والحديث والمذاهب الكلامية، وفي الثقافة اليونانية خبير بها مطلع على دقائقها، وأكبر ما يدل على ذلك كتابه «**الحيوان**»، فهو عالم بالطبيعيات والإلهيات اليونانية[1]، يعرف ما كتب أرسطو في الحيوان ويكثر النقل عنه، ويسميه «صاحب المنطق» أحياناً ويسميه باسمه أحياناً، وهو عالم بما قاله اليونان في النفس والأخلاق[2]، وينقل عن حنين وبختيشوع[3] وينقل عن سلمويه[4].

وعلى الجملة فقد جمع الجاحظ في عقله كل ثقافة عصره، وقلّ أن يكون له في ذلك نظير، فقد كان العلماء يبرّزون في ناحية من النواحي، فاللغوي لا يعرف الفلسفة، والفيلسوف لا يعرف الأدب، ولكن هذه الإحاطة قل أن نجدها عند غير النَّظَّام أولاً، والجاحظ من بعده، وقد فاق الجاحظُ في ذلك أستاذَه. ومن أجل هذا كان للجاحظ فضل على الأدب والفلسفة جميعاً، ففي الأدب كان فضله أنه أغزَرَ معانيه، وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلاً بحتاً؛ فتقرأ رسائله فتجدها ناصعة الأسلوب، غزيرة المعنى، لها موضوع ولها شكل، هذه رسالة في القِيَان، وهذه رسالة في المعلمين، وهذه رسالة في الغناء، حتى رسالته في الهجاء، وهي رسالة «التربيع والتدوير»، استطاع أن يجعل لها موضوعاً علمياً، بل لعلها أحسن رسائله لمن شاء أن يعرف أي المسائل العلمية والعقلية والأدبية والفلسفية كان يشغل الناس في عصر الجاحظ. وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة إلى الأذهان، لا كما كان يفعل حنين وبختيشوع الأعجميان؛ فهو يمزج كلام أرسطو بأشعار الجاهليين، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء، ويخرج من ذلك كله إلى نتيجة تلذ القارىء وتغذي العقل.

وهو مع ذلك كله استفاد فائدة كبرى من أستاذه «النَّظَّام» ومن المعتزلة عامة في القول

---

(1) «الحيوان» 4/ 129.

(2) انظر: «الحيوان» 5/ 38 و 39 و «محاضرات الأدباء» 2/ 76.

(3) 5/ 111.

(4) 4/ 74.

بسلطان العقل؛ فليس عبداً للأدب يرويه فقط، بل يرويه وينقده، وليس عبداً لأرسطو وفلاسفة اليونان كما يفعل حنين وبختيشوع وسلمويه، وليس عبداً للحديث كما يفعل المحدّثون، بل ينقده ولا يسلم بصحته شيء منه إلا ما استساغه العقل.

فهو يهزأ بروايات العرب عن السعالى وأولاد السعالى من الناس، ويهزأ بما روي من الشعر في رؤية الجن وأحاديث الجن، وينقد العلماء مثل أبي زيد الأنصاري في أنه يروي هذه الأخبار ولا ينقدها، ويرى أن أبا زيد أمين ثقة ولكن ينقصه النقد لأمثال هذه الأخبار[1]، ويهزأ بالخرافات الشائعة في عصره[2].

وينقل عن أرسطو كثيراً من آرائه في الحيوان ثم ينقد بعضها، فيقول مثلاً: «وهذا غريب»، ويقول حيناً: «ولم أفهم هذا، ولِمَ كان ذلك؟» إلخ[3]. بل يهزأ به أحياناً فيقول: «وقد زعم صاحب المنطق أنه قد ظهرت حية لها رأسان، فسألت أعرابيًّا عن ذلك فزعم أن ذلك حق، فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السعي فلا تسعى، ولكنها تسعى إلى حاجتها بالتقلب كما يتقلب الصبيان على الرمل؛ وأما الأكل فإنها تتعشى بفم وتتغدى بفم، وأما العض فإنها تعض برأسيها معاً ـ فإذا به أكذب البرية»[4]. ثم هو يجرب بنفسه في الحيوان والنبات، ويفضل التجربة على كل نقل، فيصف معركة رآها بين جرذ وسنَّور[5]. ووصف بَرْنِيَّة زجاج فيها عشرون عقرباً وعشرون فأراً، ووصف ما فعلت العقارب بالفئران[6]. ويقول: إن الناس يقولون إن الأفاعي تكره ريح السَّذَاب والشيح، أما أنا فإني ألقيت على رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها فلم أجد على ما قالوا دليلاً[7].

وهو يسأل الجزارين ويصحح منهم أخباراً كاذبة شاعت عند الناس[8]، ويسأل الحوائين

---

(1) انظر: «الحيوان» 1/ 86.

(2) «الحيوان» 1/ 87.

(3) انظر: «الحيوان» 4/ 76 و 3/ 162 و 4/ 11 إلخ.

(4) «الحيوان» 4/ 52.

(5) «الحيوان» 5/ 77.

(6) «الحيوان» 5/ 78.

(7) «الحيوان» 6/ 133.

(8) «الحيوان» 6/ 149.

فيما يتعلق بالحيات[1].

ثم له الملاحظات الدقيقة والتوجيهات اللطيفة حتى في أدق الأمور، كأن يتساءل: لَمَ يناغي الطفل المصباح؟ فيقول: «إن الطفل لا يناغي شيئاً كما يناغي المصباح، وتلك المناغاة نافعة له في تحريك النفس وتهييج الهمة، والبعث على الخواطر في فتق اللهاة وتشديد اللسان، والسرور الذي له في النفس أكرم الأثر»[2].

ويبحث في الألوان هل أصلها السواد أو البياض وتختلف الألوان بقدر المزاج أَوْ لَا، والعلاقة بين البياض والضياء، ويبحث في السبب الذي من أجله تختلف ألوان النيران وألوان السحاب[3]. ويبحث في لغة الحيوان ونشوئها وترقيها من القط والكلب إلى القرد وعدد الحروف التي تنطق بها[4]، إلى كثير من أمثال هذه المباحث الطريفة. ثم هو ينقد الآراء الشائعة بعقله العلمي، فلا يؤمن بأقوال الناس أن في حمص طِلَّسْماً يمنع العقارب من أن تعيش فيها، ويعلل ذلك باحتمال وجود حيوان مضاد للعقرب يمنعها من أن تعيش في هذا البلد. ويهزأ بوجود طلْسم يمنع البعوضة إذا عضت أن تكون لها حرقة، فيكذِّب ذلك بأن بعوضة عضت ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل منها في أُكال وحرقة إلى أن سمع أذان العشاء[5]. ويبحث في العين وتأثيرها بحثاً علمياً[6]. ويبحث فيما شاع عند الناس من المسخ وما ورد في ذلك من الآثار، ويعرض لأقول الطبيعيين والعلماء في ذلك مع الحجج العقلية[7].

فلو قلنا: إن الجاحظ كان أوسع أهل زمانه معرفة لم نُبْعِدْ، ولو بقيت لنا كتبه كلها، وجمعنا ما فيها، ورتبناه ترتيباً أبجدياً لخرج لنا منها «دائرة معارف» شاملة وافية دالة على معارف عصر الجاحظ.

ولنعد بعد ذلك إلى ناحية الجاحظ الاعتزالية.

---

(1) «الحيوان» 5/ 80.
(2) «الحيوان» 5/ 41.
(3) «الحيوان» 5/ 21 و 22.
(4) «الحيوان» 5/ 89.
(5) «الحيوان» 5/ 120.
(6) «الحيوان» 2/ 47.
(7) الحيوان 4/ 24.

قال المرتضى في المنية والأمل: «إن الجاحظ أُغْرِيَ بشيئين: كون المعارف ضرورية، والكلام على الرافضة»[1]. فأما أن المعارف ضرورية، فهي عبارة غامضة، ما الذي يقصد بها الجاحظ؟ لعله مما يلقي ضوءاً على هذه العبارة النصوص الآتية:

قال الأشعري: قال الجاحظ: «ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة»[2].

وقال الشهرستاني: قال الجاحظ: «إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحَصِّل أفعاله طباعاً»[3].

وهذه المسألة جرى فيها الخلاف بين علماء الكلام في عصر الجاحظ وبعده: هل المعارف ضرورية أو نظرية؟ ويعنون بالضرورية أنها تحصل بلا اكتساب وبلا نظر، وبأنها نظرية أنها تحصل بالاكتساب والنظر؛ فكان الفخر الرازي يرى كالجاحظ أنها ضرورية وكان إمام الحرمين والغزالي يريان أنها نظرية؛ ويرى غيرهم أن بعضها ضروري وبعضها نظري، وفي ضوء هذا يمكننا تفسير رأي الجاحظ.

وقد جر المعتزلةَ إلى البحث في هذا الموضوع مسألتان هما:

1 ـ هل الإنسان يخلق أفعال نفسه أو يخلقها الله فيه؟

2 ـ والأفعال المتولدة من فعل؛ هل تنسب إلى الفاعل أو لا تنسب؛ فإذا رمى حجراً في الماء فتولدت منه دائرة ودائرة ودائرة، هل تنسب إليه؟ وإذا أشعل عوداً فأحرق البيت، وتولد عن الإحراق موت أشخاص، وتولد من الموت أحداث، هل تنسب إلى من أشعل العود؟ وقد تقدم بحث هاتين المسألتين؛ فكان «ثُمامَةُ بن الأشْرَس» من أعلام المعتزلة يرى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها؛ فقد يفعل شخص فعلاً، ويتولد بعد موته عنه أفعال، فلا يمكن نسبتها إلى الميت، وإذا كانت قبيحة فلا يمكن نسبتها إلى الله، لأنه لا يفعل القبيح، فهي أفعال لا فاعل لها، فيجب أن نقول ذلك في كل المتولدات[4].

ويظهر أن الجاحظ كان يرى هذا الرأي فأداه إلى القول بأن المعارف ليست من فعل

---

(1) ص 37.

(2) «مقالات الإسلاميين» ص 407.

(3) «الملل والنحل» ص 52 طبعة أوروبا.

(4) انظر: الشهرستاني ص 49.

الإنسان لأنها متولدة إما من اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر. ولذلك قال: إن الإنسان في تحصيل معارفه ليس له إلا توجيه الإرادة، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة؛ فإذا أنت فتحت عينك فأدركت أن هذا الشيء أحمر، وهذا أصفر، وأن هذا أكبر من ذاك، ففتحك لعينك عمل إرادي اختياري كسبي، وأما المعارف التي تحصل منه، أو بعبارة أخرى تتولد منه، فاضطرارية؛ وكذلك الشأن في توجيه الفَكر إلى البحث واستعراض البرهان، فتوجيه النظر عمل إرادي، ولكن اقتناع الناظر أو عدم اقتناعه وتحصيل العلم به عمل ضروري أو اضطراري لا كسبي.

ومعارف الإنسان معارف بطبعه؛ فهو يلتقم الثدي بطبعه، ويألم ويطرب بطبعه، فإذا نما عقله طبيعياً نمت معارفه طبيعية، فبدأ يدرك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين، وهو بطبعه يتطلب الفكر والنظر، وهو بطبعه يقبل ما صح لديه من برهان ويرفض ما لم يصح عنده.

ولعل توسع الجاحظ في هذا الباب أداه إلى تضييق دائرة الكافرين الذين يعاقبون على كفرهم؛ فمن لم تبلغه الدعوة فليس بآثم، ومن بلغته ولم يؤده النظر إلى الإيمان بها فليس بآثم؛ إنما يأثم من قام لديه البرهان على صحة الدعوة وعاند. وهذا ما حكاه الغزالي عنه في ذلك: «ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملّة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور؛ وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها. وقد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة»[1]. فهو بهذا يرى أن الأوروبيين مثلاً وغير الأوروبيين والعالم كله ناجون إلا فئة قليلة وصل بها بحثها إلى أن الإسلام حق، ثم عاندت في قبول الإسلام حرصاً على جاه أو رياسة دينية أو نحو ذلك من الأسباب. وقد رد عليه الغزالي بأن هذا الرأي ليس بمحال عقلاً، ولو ورد به الشرع لكان جائزاً، ولكن الشرع أتى بعقاب قوم لم ينظروا، وكان في مكنتهم أن ينظروا؛ بل إنا نرى الغزالي مضطرباً في هذا الموضوع، فأحياناً يتشدد ويرد على الجاحظ في رأيه هذا كما في كتابه **«المستصفى»**، وأحياناً يذهب مذهباً قريباً من مذهب الجاحظ كما في كتابه **«فيصل التفرقة»**.

---

(1) «المستصفى» للغزالي 2/ 359.

ووجه ما ذهبنا إليه من ربطنا قول الجاحظ في هذه المسألة بقوله إن المعارف ضرورية، أنه لما رأى أن المعارف ضرورية استتبع ذلك أن آراء الإنسان وعقائده ليست مكتسبة، بل هي مفروضة عليه فرضاً، وأنها نتيجة حتمية لكيفية تكوين عقله وما يعرض من الآراء، وأنها تفاعل طبيعي بين هذين العاملين، فمن عرض عليه دين فلم يستحسنه عقله فهو مضطر إلى عدم الاستحسان، وليس في الإمكان أن يستحسن، فمن أسلم عن نظر فإسلامه ضروري غير مكتسب، ومن كفر فكفره ضروري غير مكتسب؛ وليس للإنسان من الأعمال المكتسبة إلا توجيه الإرادة، فإذا وجهها فما بعد ذلك من كفر وإيمان لا دخل له فيه. وحينئذٍ لا يكون مسؤولاً عن اعتقاده، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها؛ فمن أصيب بعمى اللون فرأى الأحمر أسود فلا لوم عليه في ذلك، إذ ليس في استطاعته إلا أن يفتح عينه أو يقفلها، إما أن يرى هذا أسود أو أحمر فلا دخل له فيه، وكذلك الشأن في المعقولات.

هذا ما استطعت أن أفهمه من قول الجاحظ: «إن المعارف ضرورية»، ومن قول المرتضى: إنه أغرى بذلك. ولست أرى في هذا الرأي تناقضاً بينه وبين مبدأ المعتزلة العام، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأنه إذا قال بسيطرة الإنسان على إرادته لم يخالف المبدأ العام، وإن قال إن ما تولد بعد ذلك طبع وضرورة.

بل يظهر أن الجاحظ توسع في نظرية «الطباع» هذه إلى أقصى حد، ونظر إليها نظرة واسعة تشمل العالم حتى العالم الأخروي. ومن الأسف أنه لم يُنقل إلينا من ذلك إلا رموز لا تكفي كفاية تامة لشرح النظرية؛ فالشهرستاني يقول: إن الجاحظ «كان يقول بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها؛ وقال باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى. وقال في أهل النار إنهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعة النار. وكان يقول: النار (أي نار الآخرة) تجذب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيها»[1].

وهي عبارة ـ على إيجازها ـ تدل على معانٍ عديدة، فهو يقرر فيها القوانين الطبيعية للأشياء؛ فللماء وللنار ولأشياء هذا العالم كلها قوانين طبيعية لا تتخلف، وهو يقرر المبدأ الهام الحديث وهو أن المادة لا تنعدم، فهو يقول: «الجوهر لا يجوز أن يفنى» وإنما تتغير الأعراض؛ فجوهر المادة ثابت لا ينعدم وإنما يتحول ويتغير فيكون مرة ماءً، ومرة زرعاً،

(1) «الملل والنحل» ص 52 طبعة أوروبا.

ومرة معدناً، ومرة خشباً، وهذه كلها أعراض طارئة على المادة، وإن شئت فقل: إنها طارئة على العناصر الأولية التي تتكون منها المواد.

بل يذهب في ذلك إلى رأي غريب حتى في الآخرة؛ يرى أن طبيعة أهل النار وفاق للنار، وعلى هذا النمط طبيعة أهل الجنة وفاق للجنة؛ فأهل النار بطبيعتهم يعلنون النار عن أنفسهم، فهي تجذبهم إليها بطبيعتها وطبيعتهم.

وأما المسألة الثانية التي ذكرها المرتضى، وذكر أن الجاحظ أغرم بها، وهي الكلام على الرافضة؛ فقد بقي لنا مما كتبه الجاحظ فيها نتف قصيرة من رسالته في «استحقاق الإمامة» ـ والرافضة فرقة من الشيعة سميت بذلك لأنه لما خرج زيد بن علي بن الحسين سئل عن رأيه في أبي بكر وعمر فأحسن القول فيهما وترحم عليهما، فرفضه قوم من الشيعة من أجل توليه لهما فسموا رافضة، وانقسم الشيعة إذ ذاك إلى فريقين: رافضة وزيدية، وكلاهما يفضل علياً على أبي بكر وعمر، ولكن الزيدية أقل طعناً عليهما وأعدل حكماً فيهما كما سيأتي.

وقد وقف الجاحظ في هذه الرسالة موقف المدافع عن أبي بكر وعمر، واستحقاقهما الإمامة بعد أن ذكر ـ في أقوى بيان ـ الحجج التي لجأ إليها الزيدية والرافضة في تفضيل عليّ عليهما، ثم أخذ يرد عليهما حجة حجة. وخلاصة رأيه، كما تدل عليه هذه الشذور المتفرقة والمقتطفات المنتثرة: أن رسول الله ﷺ لم ينص على خليفة، ولم يعين من يتولى بعده، بدليل حديث السقيفة، وأن القرابة لا تصح أن تكون سبب التفضيل، وأن أبا بكر وعمر أولى من علي. وتعرّض في ثنايا ذلك إلى البحث في هل يصح أن يكون للمسلمين أكثر من إمام واحد في زمن واحد، فرأى أن هذا لا يصح لما يترتب عليه من المفاسد والمنازعات والخصومات مما يسبب العجز عن درء المفاسد، وتحصيل المصالح على الوجه الأكمل. وأشار في كلامه في هذه الرسالة إلى أن له كتاباً خاصاً في الرد على الرافضة[1].

ولعله مما يكمل رأيه في استحقاق الإمامة رأيه في بني أمية الذي ذكره في رسالته المعنونة بذلك[2]، فهو يمدح عصر أبي بكر وعمر، وست السنين الأولى من عصر عثمان،

---

(1) انظر: الفصول المختارة من كتاب «استحقاق الإمامة» المطبوعة على هامش كتاب «الكامل» الجزء الثاني ص 212 وما بعدها و 269 وما بعدها.

(2) انظر: رسالته في بني أمية المطبوعة في الجزء الثالث من عصر المأمون.

فقد كانت أيام ألفة واجتماع كلمة؛ ثم تتابعت الأحداث، وتلاحقت الفتن إلى أن قُتل عليّ، فأسعده الله بالشهادة، وأوجب لقاتله النار واللعنة؛ ثم ذكر معاوية وأنه حوّل فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة غصباً قيصرياً، وعدّد ما ارتكب من أخطاء، وأكفرَه من أجْل أعماله، ونعى على من ترك إكفاره من أهل عصر معاوية، ومن أهل عصر الجاحظ، فقال: «على أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا، فقالوا: لا تسبوه فإن له صحبة، وسب معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنة، فزعمت أن من السنة ترك البراءة مما جحد السنة». واستمر يعدد فظائع يزيد، من قتل الحسين، ورمي الكعبة، وإباحة المدينة، حتى أتى إلى عبد الملك بن مروان فنعى عليه أنه خنق البقية الباقية من الحرية في نقد الخلفاء والولاة، فقال: «وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابرة، وخوّفهم العواقب، وأراهم أن في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض، حتى قام عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف، فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه».

ونقد النابتة من أهل عصره الذين يزعمون «أن سب ولاة السوء فتنة ولَعْنَ الجَوَرة بدعة» وعجب من أنهم مجمعون على لعن من قتل مؤمناً متعمداً أو متأولاً؛ ثم إذا كان القاتل سلطاناً جائراً، أو أميراً عاصياً لم يستحلُّوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه، وإن أخاف الصلحاء، وقتل الفقهاء، وأجاع الفقير، وظلم الضعيف؛ وإنما يتسكعون مرة، ويداهنونهم مرة، ويقاربونهم مرة، ويشاركونهم مرة، إلا بقية ممن عصمه الله.

ومما خلفه الجاحظ في المسائل الدينية بعض نتف من رسالة كتبها يصف فيها أنواع الشراب في عصره، ويحتج فيها لتحليل النبيذ وتحريم الخمر؛ ويظهر من رسالته أنه مع تقريره حل النبيذ لم يكن يشربه[1]. وقد وضع الجاحظ على لسان سائله مزايا النبيذ، واستعمل في ذلك أسلوبه الأدبي، فبالغ في دقة وصفه وأثره في الجسم والنفس بأكثر مما فعل أبو نوّاس، ورد ردًّا شديداً جريئاً على فقهاء المدينة لتحريمهم النبيذ، منتصراً لرأي العراقيين فيقول: «لعل قائلاً يقول: أهل مدينة الرسول ﷺ ودار هجرته أبصر بالحلال والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وما حظّره... وكلهم مجمع على تحريم الأنبذة المسكرة وأنها كالخمر... وإنا نقول في ذلك إن عِظَم حق البلدة لا يُحِل شيئاً ولا يُحرِّمه، وإنما يُعْرَف الحلال والحرام

(1) انظر: الرسالة على هامش «الكامل» 2/ 251.

بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها والعقول الصحيحة والمقاييس المعينة». وعاب على أهل المدينة أنهم جلدوا حتى من يحمل الزق الفارغ، «لأنهم زعموا أنه آلة الخمر، وكان يجب على هذا المثال أن يحكم بمثل ذلك على حامل السيف والسكين والسم القاتل، لأن هذه كلها آلات القتل». وختم ذلك بأن أهل المدينة لم يخرجوا من طبائع الإنس إلى طبائع الملائكة، وليس كل ما يقولونه حقاً وصواباً.

وقد أفادتنا هذه الرسالة أيضاً أن الجاحظ لا يرى العمل بالحديث إلا ما كان مجمعاً عليه، كما يدل عليه نصه المتقدم؛ فإذا اختلف الناس في الحديث كأن يصححه قوم ويضعفه آخرون، أو كأن يروي حديث آخر ينقصه فالحكم للعقل؛ ولذلك ترك الأحاديث الواردة في النبيذ، لأن بعضها يفيد الحل، وبعضها يفيد الحرمة، ورجع إلى عقله يحكمه. كما أبان بصراحة أن العقل الصحيح أساس من أُسس التشريع، ووضعه في شكل غير الشكل الذي يوضع عادة، وهو القياس المقيد في كتب الفقهاء.

وهاجم في هذه الرسالة رجال الحديث، ورماهم بالقصور في البحث والتنقيب والميل عن التنقير، والانحراف عن الإنصاف، وهذا دأب المعتزلة والمحدِّثين دائماً، متنافرين متباغضين متخاصمين خصومة عنيفة، للاختلاف بينهم في العقلية ومنهج البحث، وبلغ ذلك أشده في فتنة خلق القرآن كما سيأتي.

والجاحظ ينقدهم لأنهم جمّاعون، لا يعملون عقولهم فيما يروون، يقول: «ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفَّت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلّة، ودون الإخبار عن البرهان»[1]. وينقدهم هُمْ والمفسرين لأنهم يميلون إلى الغريب من الألفاظ، والغريب من الأخبار والروايات من غير تمحيص؛ ولذلك تراه فيما يعرض له من الحديث ومن التفسير في كتاب «**الحيوان**» يحكِّم العقل في الروايات، ويقف لتفهم العلل، ويفسر تفسيره حسب المعقول وطبائع الأشياء.

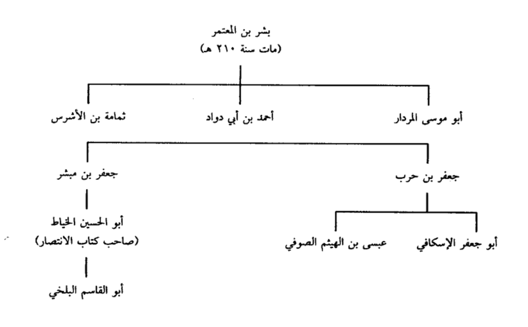
ثم كان زعيم المعتزلة في زمنه في الدفاع عن مبادئها، والمتوسع في مسائلها، والمقرر لها، ويقف في وجه من يتعرض لها، يدافع عن نظرية الحسن والقبح، والتعديل والتجوير؛ ويدافع عن نظرية خلق القرآن فيقول: «ثم زعم أكثرهم أن كلام الله حسن... وأن الإنجيل غير القرآن، والبقرة غير آل عمران، وأن الله تولى تأليفه، وجعله برهانه على صدق رسوله،

(1) «الحيوان» 1/ 166.

وأنه لو شاء أن يزيد فيه زاد، ولو شاء أن ينقص منه نقص... ولو شاء أن ينسخه كله بغيره نسخه، وأنه أنزله تنزيلاً، وأنه فصله تفصيلاً وأنه بالله كان دون غيره، ولا يقدر عليه إلا هو، **غير أن الله مع ذلك كله لم يخلقه!** فأعطوا جميع صفات الخلق، ومنعوا اسم الخلق... والعجب أن الذي منعه ـ بزعمه ـ أن يزعم أنه مخلوق، أنه لم يسمع ذلك من سلفه، وهو يعلم أنه لم يسمع أيضاً من سلفه أنه ليس بمخلوق»[2] إلخ.

وعلى الجملة فقد كان الجاحظ من الرجال القليلين الذين لهم أثر واسع في الأدب وفي الكلام وفي الدين، ورزق الحظوة في أسلوبه، فكان أسلوباً سهلاً، عذباً، واسعاً، فَكِهاً، يتتبع المعنى ويقلبه على وجوهه المختلفة، ولا يزال يولّده حتى لا يترك فيه قولاً لقائل؛ فلما استعمل أسلوبه هذا في الاعتزال وفي المسائل الدينية قرَّبها إلى الأذهان، وكانت قبله مركَّزَة غامضة لا يدركها إلا الخاصة، فجلا بأسلوبه غامضها، وأوسع ضيقها وقرّبها إلى كل ذهن يفهم، فاتسعت دائرة المعارف، ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسيغ أقوال الفلاسفة والمتكلمين، وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز، والتعبير المجمل؛ فأي إنسان من قرَّاء العربية بعده لم يكن مديناً له؟

فرع بغداد



(1) رسالة بني أمية.

6 ـ بشر بن المُعْتَمر

هو أبو سهل الهلالي مؤسس فرع الاعتزل في بغداد، وقد اتصل بالفضل بن يحيى البرمكي، وكان مقرّباً إليه، وأزهر في أيام هارون الرشيد، وهو شخصية قوية، وله ناحيتان بارزتان: ناحيته الأدبية، وناحيته الاعتزالية.

ففي الأدب: يظهر لي أنه أول مؤسس لعلم البلاغة العربية، وذلك بالصحيفة القيمة التي نقلها الجاحظ عنه في «**البيان والتبيين**»[1]؛ فقد تعرض فيها لأمور أساسية في البلاغة لم أرها لأحد من قبله، فقد نصح فيها للكاتب:

1 ـ بأن يتخير أوقات الكتابة فليس كل وقت صالحاً لها، فليعمد إلى أوقات الفراغ، وخلو البال، ومواتاة الطبع، فإنّ ذلك أحرى أن يخرج الكلام عنده سهلاً سائغاً لا متكلفاً ولا معقداً.

2 ـ ورسم المثل الأعلى للكلام البليغ، وهو أن يكون اللفظ رشيقاً عذباً، وفخماً سهلاً، والمعنى ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً.

3 ـ وأبان أساس البلاغة، وهو أن يكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال «فليس يشرف المعنى بأن يكون من معاني الخاصة، وليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، إنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»، فإذا أمكن الأديب أن يفهم العامة معاني الخاصة ويكسوها الألفاظ التي تقربها إليهم «فهو البليغ التام».

4 ـ وعرض للألفاظ وأماكنها في الكلام، وأنه يجب أن تقع موقعها، وتحل في مراكزها ونصابها، وتتصل بشكلها، ولا تكون نافرة من موضعها، ولا مكرهة على النزول في غير أوطانها.

فمن لم يجد نفسه أهلاً لذلك، وتَعَصّى فكره، فإن كان لعارض عرض، فليترك الكتابة إلى أن تواتيه طبيعته، أما إن تخلف ذهنه وذوقه لا لعلة عارضة، ولكن لعدم استعداد وجمود قريحة، فخير أن يترك الأدب والبلاغة، ويتحول إلى صناعة أخرى هو لها أكثر استعداداً وأشد مشاكلة.

---

(1) 1/ 126.

وهذه كما ترى أُسس البلاغة. وقد كتبها قبل أن يؤلف الجاحظ كتابه «**البيان والتبيين**»، لأن الجاحظ نقلها عنه، ولأن بشراً نضج قبل نضج الجاحظ، ومات قبله بنحو خمس وأربعين سنة ـ فإن بشراً مات نحو سنة 210 هـ ومات الجاحظ سنة 255 هـ، ولا نعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الأسس في اللغة العربية، فلو أسميناه «مؤسس علم البلاغة» لم نبعد.

ثم كانت له قدرة فائقة في نوعي المخمس والمزدوج من الشعر. قال الجاحظ: «لم أرَ أحداً أقوى على المخمس والمزدوج مما قوي عليه بشر، وقد كان في ذلك أقدر من أَبَان اللاحِقِيّ».

وقد نبغ في نوع من الشعر يذكر فيه حكمة الله في خلقه وعلى الأخص الحيوان، وقد ذكر له الجاحظ في «**الحيوان**» قصيدتين طويلتين في هذا الباب وقال: «أول ما نبدأ قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش بشعرَي بشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيدتين قد جمع فيهما كثيراً من هذه الغرائب والفوائد، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة». ثم ذكر القصيدتين وأخذ في شرحهما[1]؛ ونحن نسوق مثلاً من شعره في ذلك، قال في أول إحدى القصيدتين [من السريع]:

الـنـاسُ دَأبـاً فـي طِـلاب الـغـنـى	وكـلـهـم مـن شـأنـه الـخَـتْـرُ
كـأذؤبٍ تـنـهـشـهـا أذؤب	لـهـا عـواء ولـهـا زَفْـرُ[2]
تـراهـم فَـوْضَـى وأيـدِي سـبـا	كـلٌّ لـه فـي نَـفْـثِـهِ سِـحْـرُ
تـبـارك الله وسـبـحـانـه	مـن بـيـديـه الـنَّـفـعُ وَالـضَّـرُّ
مَـنْ خُـلْـقُـهُ فـي رِزْقِـهِ كـلُّـهُـمْ	الـذِّيـخُ والـتَّـيْـتَـلُ والـغُـفْـرُ[3]
وسـاكِـنُ الـجـوِّ إذا مـا عَـلَا	فـيـه وَمَـنْ مَـسْـكَـنُـهُ الـقَـفْـرُ

(1) انظرهما في الجزء السادس من «الحيوان» ص 92 وما بعدها.

(2) يقول الجاحظ في تفسيره: (إن الذئاب قد تتهارش على الفريسة فإذا أدمى بعضها بعضاً وثبت عليه فمزقته كما قال الفرزدق [من الطويل]:

وكـنـت كـذئـب الـسـوء لـمـا رأى دمـاً	بـصـاحـبـه يـومـاً أحـال عـلـى الـدمِ

والزفر: جمع زفرة وهي جنب الدابة المنتفخ.

(3) الذيخ: ذكر الضبع، والتيتل شبيه بالوعل، وهو مما يسكن في رؤوس الجبال ولا يكون في القرى. والغفر: ولد الأروية. والأروية: الذكر والأنثى من الوعول.

والصَّدَعُ ٱلْأَعْصَمُ فِي شَاهِقٍ	وَجأبَةٌ مَسْكَنُهَا ٱلْوَعْرُ[1]
والحيّة الصَّمَّاءُ في جُحْرِها	والتُّتْفُلُ الرائغ والذرُّ[2]
وَهِقْلَةٌ تَرْتَاعُ مِنْ ظِلِّها	لها عِرارٌ ولها زَمْرُ[3]
تَلْتَهِمُ المَرْوَ عَلَى شَهْوَةٍ	وحَبُّ شيء عندها الجَمْرُ[4]
وَظَبْيَةٌ تَخْضِمُ في حَنْظَلٍ	وعقرب يعجبها التمر
وَإِلْقَةٌ تُرْغِثُ رُبَّاحَهَا	والسَّهْلُ والنَّوْفَلُ والنَّضْرُ[5]

ولعل قصيدتي بشر بن المعتمر في عجائب صنع الله في الحيوان هما اللتان أوحتا للجاحظ تأليف كتابه «**الحيوان**».

وله شعر مزاوج، مثل قوله في تفضيل عليّ على الخوارج [من الرجز]:

ما كان من أسلافهم أبو الحسنْ	ولا ابن عباس ولا أهل السُّنَنْ
غر مصابيح الدجى مناجبُ	أولئك الأعلام لا الأعاربُ
كمثل حُرْقوصٍ ومَنْ حُرْقوص	بَقْعة قاع حولها قصيصُ[6]
لَيسَ مِنَ الحَنْظَلِ يُشْتَارُ الْعَسَلْ	وَلَا مِنَ البُحُورِ يُصْطَادُ الوَرَلْ
هَيْهَاتَ مَا سَافِلَةٌ كَعَالِيَهْ	مَا مَعْدِن الْحِكْمَةِ أَهْل الْبَادِيَهْ

فشعره أكثره شعر تعليمي يتعلق بالديانات والمذاهب، والعظة بالنظر في مخلوقات الله، وهكذا. وقد ذكر المرتضى أن له قصيدة أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين.

وأما مذهبه في الاعتزال فلم يبق من أقواله إلا نتف قليلة، ويظهر أن أهم ما بحثه مسألة

---

(1) الصدع: الشاب من الأوعال، والجأب: الحمار الغليظ، والجأبة: الأتان الغليظة.

(2) التتفل: الثعلب، وهو موصوف بالروغان والخبث.

(3) الهقلة: أنثى النعام، وعرارها: صياحها.

(4) المرو: حجارة صلبة، وقد تقدم القول في ابتلاع النعام للحجر، والحديد والنار، وحب شيء أي أحب شيء.

(5) الإلقة: القردة، وترغث: ترضع، والرباح: ولد القردة، والسهل: الغراب، والنوفل: بعض أولاد السباع.

(6) حرقوص بن زهير عربي من سعد اختلف في صحبته. له أثر كبير في فتح فارس على عهد عمر، وكان مع علي بصفين ثم صار إماماً من أئمة الخوارج.

«المسؤولية» أو التَّبِعة، فكثير من كلامه يدور في الحقيقة حولها، فقد ذكروا أنه «هو الذي أحدث القول بالتولّد وأفرط فيه»[1]. وقد سبقت الإشارة إلى معنى التولد. والظاهر أن بحثه في التولد كان الغرض منه تحديد المسؤولية، فالعمل يصدر من الإنسان قد تتولد منه أعمال أخرى كالحجر يرمى فيكسر زجاجة، وتتطاير من الزجاجة شظية تصيب إنساناً وهكذا، فإلى أي حد يُسأل الإنسان عما يتولد من أعماله. ولم ينقلوا إلينا ـ مع الأسف ـ تفصيلاً شافياً لرأي «بشر» في هذا.

ومما يدور حول المسؤولية أيضاً بحثه في أعمال الطفل، هل هو مسؤول عنها وهل يعاقبه الله عليها؟ فرأى «بشر» أنه ليس بمسؤول وأن الله تعالى قادر على أن يعذبه، ولكنه لو فعل ذلك لكان ظالماً إياه، ولكنه رأى أن هذا تعبير غير مستحسن في جانب الله؛ فيحسن أن يعبر عن هذا المعنى تعبيراً ألطف.

ومما يتصل بالمسؤولية أيضاً قوله: إن من تاب عن كبيرة ثم عاد إليها استحق العقوبة على الجريمة الأولى التي تاب عنها، فإن توبته إنما تمحو المسؤولية بشرط ألا يعود.

* * *

وقد تتلمذ له كثيرون كان من أظهرهم شخصية وأبعدهم أثراً في نشر الاعتزال في بغداد ثلاثة:

1 ـ أبو موسى المُرْدار.

2 ـ وثُمَامَةُ بن الأشْرَس.

3 ـ وأحمد بن أبي دؤاد.

7 ـ أبو موسى المُرْدار

فأما أبو موسى فاسمه عيسى بن صبيح، وإليه يرجع الفضل في انتشار الاعتزال ببغداد، بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة، وبقوة لسانه وفصاحته، وقدرته على الوعظ وحسن القصص. حضر مجلسه يوماً أبو الهذيل العلّاف، فسمع قَصَصه بالعدل وحسن ثنائه على الله، ووصفه له بالإحسان إلى خلقه، والتفضل على عبيده، وإساءتهم إلى أنفسهم، وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم، فبكى وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة

(1) الشهرستاني في «الملل والنحل» ص 44 طبعة أوروبا.

وأبي عثمان رضوان الله عليهم»[1]؛ ومن أجل هذا سمي «راهب المعتزلة». ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورَّث ورثتُه من تركته، وأن يفرِّق ما خلَّف على المساكين، فقيل له: فلم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له، وأنه كان للفقراء، فخانهم إياه، ولم يزل ينتفع به طول حياته»[2]. فهو في هذا اشتراكي عملي متطرف.

والناس يؤثر فيهم هذا المنظر الورع الزاهد، فلا عجب إذا انتشر الاعتزال في بغداد بسلوكه.

وناحيته الاعتزالية من جنس شخصيته؛ فهو غال في الاعتزال؛ شديد الغلو؛ يمعن في تكفير الناس، فلا يسلم من تكفيره إلا القليل، حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره؛ فمن قال إن الله يُرى بالأبصار فهو كافر؛ ومن قال إن أعمال العباد مخلوقة لله فهو كافر؛ ومن لابس السلطان فهو كافر لا يرث ولا يورث[3]، حتى سأله إبراهيم بن السِّنْدي مرة عن أهل الأرض جميعاً فأكفرهم، فقال له إبراهيم: «هل الجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك»؟! وكفّر المشبِّهة والمجبِّرة، وألّف كتاباً في ذلك كفّر فيه أكثر أهل الأرض. ولعله أول من أشعل النار في بغداد في فتنة خلق القرآن، فقد أثار المسألة بشكل يلفت الأنظار، ويغري بالجدال، فزعم أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة وبلاغة ونظماً[4]. ولعله كان يرى كبعض المعتزلة أن الإعجاز أتى من ناحية معانيه الدينية وإخباره بالمغيبات، ثم بالغ (كعادته) في القول بخلق القرآن، وكفّر من قال بقدمه، وقال: من قال بذلك فقد أثبت قديمَيْن[5].

وطبيعي أن هذا القول من أبي موسى يثير الناس للجدل والرد عليه، ويجعلهم يقابلون الغلو بالغلو، وكذلك كان، فقد اتسع الموضوع في هذا الحديث حتى كانت المحنة فيما بعد.

ووقف من الصحابة والأحداث السياسية موقف كثير من المعتزلة، فكان يتبرأ من عمرو بن العاص ومعاوية ومن كان في صفهما، وتوقف في الحكم على عثمان، فلم يحكم عليه بخير ولا شر، لأنه خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ولكنه تبرأ من قاتليه؛ وشهد لهم بأنهم من أهل النار.

---

(1) «الانتصار» 67.

(2) «الانتصار» 69.

(3) الشهرستاني في «الملل والنحل» 48.

(4) حكى ذلك عنه الشهرستاني في «الملل والنحل»، والسمعاني في «الأنساب».

(5) الشهرستاني 48 طبعة أوروبا.

وكان قول المعتزلة هذا في معاوية وعمرو وحزبهما يوافق هوى العباسيين، لأنهم يكرهون دولتهم، ويحبون كل ما يشوّه سمعتهم، فإذا كان من رجال الدين ـ أمثال المعتزلة ـ من يتبرأ منهم صادف ذلك هوى في نفوسهم. ولكن هل تأثر المعتزلة في هذا الرأي بالسياسة العباسية؟ أظن أن بعضهم من رجال الدنيا والدين معاً تأثر بذلك، وبعضهم هداه إلى ذلك التفكير الحر، وأظن أن من هؤلاء الأخيرين أبا موسى المردار، فقد كان ورعاً زاهداً، ومن كَان يُكَفِّر بالقرب من السلطان لا يبيع رأيه له.

8 و 9 ـ الجعفران

وكَان من حسنات «المردار» تلميذاه الجعفران، جعفر بن مبشِّر وجعفر بن حرب، سيدا معتزلة بغداد في عصرهما، ومضربا المثل في العلم والعمل. وكَان جعفر بن مبشر الثقفي مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد، وألف الكتب الكثيرة في الكلام والفقه، وكان يرى ما يشبه قول أهل الظاهر، فيرى اتباع ظاهر القرآن والسنّة والإجماع، ويكره الرأي والقياس، وألف في ذلك كتاباً في الرد على أصحاب الرأي والقياس. وكان يناظر بشراً المريسي فيفر بشر منه لقوة حجته. وكان خليفةَ المردار في الزهد والورع وحسن القصص؛ وقد نَقل أهلَ «عانات» كلهم إلى الاعتزال بحسن تأتّيه ورقّة قصصه[1]. وقد سأل الواثق أحمد بن أبي دؤاد ـ وكلاهما معتزلي ـ لم لا تولي القضاء أصحابنا (من المعتزلة)؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنهم يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسي واستأذنت فأبى أن يأذن لي.. فكيف أولّي القضاء مثله[2]؟ ومات جعفر بن مبشر سنة 234 هـ.

وجعفر بن حرب الهَمْدَاني كان كذلك عالماً متكلماً زاهداً، درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلّاف، ثم درس في بغداد على أبي موسى المردار، وقد عني بالرد على شيخه العلّاف، ووضع فيه كتاباً سماه «**توبيخ أبي الهذيل**». وحكى عنه المرتضى أن أباه كان من أصحاب السلطان خلف له ثروة من ضياع ومال فتجرد جعفر عنها، كما حكي أنّ جعفراً هذا كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة، فحضر مرة وحضر وقت الصلاة فقاموا لها، وتقدم

---

(1) انظر: «الانتصار» ص 81 و 89، وعانات أو عانة بلد مشهور بين الرقة وهيت على نهر الفرات تعد من أعمال الجزيرة.

(2) «المنية والأمل» 43.

الواثق وصلى بهم، وتنحى جعفر فنزع خفّيه وصلى وحده[1]؛ فقال له أحمد بن أبي دؤاد: إن هذا (يشير إلى الواثق) لا يحتملك على هذا الفعل، فإن عزمت عليه فلا تحضر مجلسه. فقال جعفر: ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه، ثم انقطع ومات سنة 236 هـ.

وعلى الجملة فإن المردار وتلميذيه الجعفرين قد أظهروا في بغداد نوعاً من الاعتزال، ورِعاً زاهداً، فكانوا أشبه شيء بعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء؛ وكانت سيرتهم سبباً في انتشار الاعتزال ببغداد، وضُرب المثل بالجعفرين، فكان يقال عِلْم الجعفرين، وزُهد الجعفرين، كما يقال عدل العمرين.

10 ـ ثمامة بن الأشرس

أما ثُمَامة بن الأشرس ـ أبو مَعن النميري ـ فلوْن آخر من ألوان الاعتزال؛ ليس بالزاهد، ولكنه المعتزلي المغامر في شؤون الدنيا، المتردد على قصور الخلفاء، المنادم لهم، والذي يزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب، والمناظرة في مسائل الاعتزال وغير الاعتزال؛ فقد ملئت كتب الأدب بأحاديثه الممتعة، ونوادره الطريفة. يقول الشهرستاني: «إنه كان جامعاً بين سخافة الدين، وخلاعة النفس، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار على فسقه في غير توبة». أما سخافة الدين فلعله أراد به مذهبه في الاعتزال، ولم يكن سخيفاً؛ والمرتضى يصفه بأنه «كان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً»؛ والجاحظ ينقل عنه كثيراً في إجلال واحترام. وأما خلاعة النفس فيظهر أنه كان يعطي لنفسه حظها في الحياة فينعم بالطيبات، ولا يتورع، ولا يتزهد. اتصل أول أمره بهارون الرشيد، ورمي بالزندقة لحرية رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه، وأعجبه عقله فاتخذه نديماً؛ ثم علا شأنه في أيام المأمون فكان عنده فوق الوزراء. أراده المأمون ليكون وزيراً له بعد قتل الفضل بن سهل فأبى وقال: «إني لم أرَ أحداً تعرَّض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تدوم منزلته»، فقبل المأمون منه ذلك، وقال له: فأشر عليَّ برجل صالح لما أريد، فأشار عليه بأحمد بن أبي خالد الأحول[2]. ومع أن ثمامة هو الذي رشح أحمد بن أبي خالد، فلم يعرف أحمد لثمامة يده، وقال له يوماً بحضرة المأمون: يا ثمامة، كل أحد في الدار فله معنى غيرك، فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين، فقال له ثمامة: إن معناي في الدار والحاجة

---

(1) أي أنه لا يرى الخليفة الواثق أهلاً للإمامة حتى يصلي وراءه.

(2) «طيفور» 215.

إليَّ لبيّنة، فقال: وما هي؟ قال: أشاوَرُ في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح؟ فأفحم[1].

فلما مات أحمد بن أبي خالد عاد المأمون فأراد ثمامة على الوزارة فأبى، فاستشاره فيمن يصلح، فنصحه بيحيى بن أكثم، بعد أن استوثق ثمامة من يحيى بألّا يغدر به كما غدر مَن قبله، ولكن سرعان ما وقع بينهما الشر[2]. ولعل السبب في ذلك كله ما كان يدور في مجلس المأمون من مناظرات ومباحثات يظفر فيها ثمامة بخصمه لفصاحته وقوة حجته؛ فيَحقد ذلك عليه مَن يناظره، ولو كان هو السبب في نعمته، سيما وقد كان ثمامة لا يرحم مناظره ويلزمه الحجة في قسوة.

وكان لثمامة الفضل في نشر الاعتزال، لقربه من المأمون ومعرفة الناس بأنه يستشار في المناصب؛ حتى يحكي طيفور: «أنه بلغ من مقاربة يحيى بن أكثم لثمامة وطلب المنزلة منه أنه جعل يتعلم القول في الاعتزال»[3].

يقول الجاحظ: «قال ثمامة، كان جعفر بن يحيى (البرمكي) أنطق الناس، قد جمع الهدوء، والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاماً يغنيه عن الإعادة، ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر عن الإشارة كما استغنى عن الإعادة». وقال ثمامة مرة: «ما رأيت أحداً كان لا يتحبس ولا يتلجلج ولا يتنحنح، ولا يرتقب لفظاً قد استدعاه من بُعْد ولا يتلمس التخلص إلى معنى قد تعصَّى عليه طلبه، أشد اقتداراً ولا أقل تكلفاً من جعفر بن يحيى». يقول الجاحظ بعد هذا القول: «وهذه الصفات ـ التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحيى ـ كان ثمامةُ بن أشرس قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره، وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه، وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك. قال بعض الكتاب: معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه، الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الْخُرَيميّ شعر نفسه في مديح أبي دُلَف حيث يقول [من المتقارب]:

(1) «طيفور» 228.

(2) «طيفور» 256.

(3) المصدر نفسه 257.

لـه كَـلَـمٌ فـيـك مـعـقـولـةٌ إزاء الـقـلـوب كـركـب وُقُـوفْ»[1]

وهي شهادة من الجاحظ تعترف بأن ثمامة كان أبلغ أهل عصره وأحسنهم منطقاً وأقدرهم على أداء المعاني. وحسبك بقول الجاحظ من شهادة. وقد كان ثمامة من شيوخ الجاحظ، نقل عنه كثيراً من أدبه في «**البيان والتبيين**» و «**الحيوان**»، ويقول: «أخبرنا ثمامة» و «حدثني ثمامة»، وانتفع به في أسلوبه ومعانيه؛ كما كان ـ على ما يظهر لي ـ أستاذه في المجون والفكاهة والنادرة اللاذعة، فما حكي لنا من نوادر ثمامة تدل دلالة واضحة على ذلك.

حرّض ثمامةُ المأمونَ يوماً على لعن معاوية وأن يُكْتَب بذلك كتاب يقرأ يوم الدار، ولم يرض عن ذلك يحيى بن أكثم، وقال: يا أمير المؤمنين إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا نأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تدر ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، وألا تُظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصح في السياسة وأحرى في التدبير، فمال المأمون إلى رأي يحيى، وقال لثمامة: إن يحيى يخوفني من العامة. فقال ثمامة: وما العامة؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، وقد سواها الله بالأنعام فقال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ **[الفُرقان: 44]** ، والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع الخلد فإذا إنسان قد بسط كساءه وألقى عليه أدوية وهو ينادي: «هذا الدواء لبياض العين والعشاء والغشاوة والظلمة وضعف البصر»، وإن إحدى عينيه لمطموسة... والناس قد انثالوا عليه يستوصفونه، فنزلت عن دابتي، ودخلت في غمار تلك الجماعة، وقلت: يا هذا، أرى عينك أحوج هذه الأعين إلى العلاج، وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين، فلم لا تستعمله؟ فقال: أنا في هذا الموضع منذ عشر سنين ما مر بي شيخ أجهل منك، فقلت: وكيف ذلك؟ قال: يا جاهل أين اشتكت عيني؟ قلت: لا أدري. قال: بمصر. فأقبلت عليَّ الجماعة وقالوا: صدق الرجل وهموا بي. فقلت: والله ما علمت أن عينه اشتكت بمصر. فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة. فضحك المأمون وقال: ما لقيَتْ منك العامة! قال ثمامة: الذي لَقِيَتْ من الله من سوء الثناء وقبح الذكر أكثر[2].

---

(1) «البيان والتبيين» جزء 1 ص 100 و 105.

(2) «طيفور» 91 وما بعدها.

فثمامة في هذا يدفع المأمون إلى تنفيذ مذهب الاعتزال، وقد بدأ برأي المعتزلة في سب معاوية، وهذه كانت أول خطوة يتلوها ما بعدها، ومنه خلق القرآن كما سترى. وهو يحقر العامة ويحمل الخليفة على ألا يعبأ بهم، لأنهم هم أكبر عقبة في سبيل مذهب الاعتزال الحقيقي.

وله في تحقير العامة الشيء الكثير؛ سأل الرشيد يوماً جلساءه عن أسوأ الناس حالاً، فقال كل واحد شيئاً، حتى جاء دور ثمامة فقال: أسوأ الناس حالاً عاقل يجري عليه حكمُ جاهلٍ. قال ثمامة: فتبينتُ الغضب في وجه الرشيد (لأنه ظن أنه يعنيه وكان قد حبسه)، فقلت: يا أمير المؤمنين، ما أحسبني وقعت بحيث أردتَ، وإنما عنيت حادثة، وهي أن سلاماً الأبرش (وكان سجاناً) وأنا في السجن كان يقرأ في المصحف: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذَّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥] فقلت له: المكذَّبون هم الرسل، والمكذِّبون هم الكفّار، فاقرأها ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ۝١٥﴾ [المُرسَلات: 15] فقال سلام: «قيل لي من قبل إنك زنديق ولم أقبل» ثم ضيق عليّ أشد الضيق، فجعل الرشيد يضحك.

وهو قويّ الحجة؛ ناظر يحيى بن أكثم بين يدي المأمون في خلق الأفعال فقال ثمامة: ليست تخلو أفعال العباد من أمور: أن تكون كلها من الله ليس للعباد فيها صنع، أو أن يكون بعضها من العباد وبعضها من الله؛ فإن زَعَمْتَ أن ليس للعباد فيها صنع كفرت، ونسبت إلى الله كل فعل قبيح؛ وإن زعمت أنها من الله ومن العباد كفرت، لأنك جعلت الخلق شركاء الله في فعل الفواحش والكفر؛ وإن زعمت أنها للعباد ليس لله فيها صنع صرت إلى ما أقوله.

ورأى أبو العتاهية يوماً ينشد [من الطويل]:

إذا المرء لم يُعْتِقْ من المال نَفسَه ... تَمَلَّكَه المالُ الذي هو مالِكه

ألَا إنما مالي الذي أنا مُنْفِقٌ ... وليس ليَ المالُ الذي أنا تارِكه

إذا كنتَ ذ مالٍ فبادر به الذي ... يَحقُّ وإلا استهلكَتْهُ مهالِكه

فسأله ثمامة: من أين قضيت بهذا؟ قال: من قول رسول الله ﷺ: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيتَ، أو لبستَ فأبليتَ، أو تصدقت فأمضيت»، فقال ثمامة له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله، وأنه الحق؟ قال له: نعم، قال ثمامة: فلِمَ تحبس عندك سبعاً وعشرين بَدْرَة[1] في دارك ولا تأكل منها ولا تشرب، ولا تزكي، ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك؟

(1) البدرة: عشرة آلاف درهم.

فقال: يا أبا معن والله إن ما قلت لهو الحق، ولكني أخاف الفقر والحاجة إلى الناس. قال ثمامة: وبم تزيد حال من افتقر على حالك، وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد؟

ورووا أن المأمون سأل يحيى بن أكثم عن العشق ما هو: فقال يحيى: إنه «سوانح للمرء تؤثرها النفس، ويهيم بها القلب»، فقال له ثمامة: إنما شأنك أن تفتي في مسألة طلاق أو مُحرم، فقال المأمون: قل يا ثمامة، فقال: «العشق جليس مُمتَع، وأليف مؤنس، وصاحبٌ مالك، ومالكٌ قاهر؛ مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة؛ ملك الأبدان وأرواحها، والقلوبَ وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأُعطِيَ عنان طاعتها، وقياد ملكها، وقوي تصرفها، تَوَارَى عن الأنصار مدخله، وغمض في القلوب مسلكه» فقال له المأمون: أحسنت.

قال رجل لثمامة: إن لي إليك حاجة. قال ثمامة: ولي إليك حاجة. قال: وما هي؟ قال: لا أذكرها حتى تضمن قضاءها. قال: قد فعلت. قال ثمامة: حاجتي ألا تسألني هذه الحاجة. قال: رجعت عما أعطيتك. قال ثمامة: لكني لا أرد ما أخذت» إلخ.

فهو مُناظر قويّ، وأديب بارع، وفكه جيد الفكاهة؛ وهو معتزلي ينشر الاعتزال بمناظراته وبقربه من المأمون، ونفوذه في القصر. وقد حكى لنا الشهرستاني أنه كان له فرقة تنتسب إليه وترى رأيه، اسمها «الثمامية»، وقد وسَّع نظرية التولد التي أشرنا إليها قبل، وقال: إن المعارف متولدة من النظر، وهي فعل لا فاعل له كسائر المتولدات، كما توسع في نظرية التحسين والتقبيح العقليين. وقال: «إن العالم فعلُ الله بطباعه ولعله أراد بذلك ما أراده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة»[1]. وهذا القول قد حكاه عن ثمامة الشهرستاني، ولكن صاحب الانتصار نفاه عنه وقال إنه من كذب ابن الراوندي عليه، وقال: «إن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها»[2].

---

(1) الشهرستاني «الملل والنحل» ص 50.

(2) «الانتصار» 22 وما بعدها.

11 ـ أحمد بن أبي دؤَاد

شخصيته من أقوى الشخصيات في عصره ـ كان له الأثر الكبير في حياة المسلمين وتاريخ الإسلام ـ هو عربي من إياد، «قيل إن أصله من قرية بقنسرين، وأتجر أبوه إلى الشام وأخرجه معه وهو حدث، فنشأ أحمد في طلب العلم وخاصة الفقه والكلام حتى بلغ ما بلغ، وصحب هياج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء فصار إلى الاعتزال»[1]. ويروي الخطيب البغدادي أنه ولد بالبصرة سنة 160 هـ.

وقد اتصل بالمأمون من طريق يحيى بن أكثم، فكان يحضر مجالس المأمون في الجدل والمناظرة؛ فأعجب المأمون بعقله وحسن منطقه فقرّبه، وأصبح ذا نفوذ كبير في قصره، وكان من وصية المأمون للمعتصم: «وأبو عبيد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع ذلك ولا تتخذن بعدي وزيراً». فلما ولي المعتصم جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة مكان يحيى بن أكثم، وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق، فلما ولي المتوكل أصيب بالفالج وأفل نجمه، فكانت مدة عظمة ابن أبي دؤاد ونفوذه وجاهه نحواً من ثمان وعشرين سنة، من سنة 204 هـ، وهي السنة التي عرفه فيها المأمون، إلى 232 هـ وهي سنة خلافة المتوكل. ومات أحمد سنة 240 هـ على ما حكى المسعودي والذهبي وابن خِلِّكان.

كان ابن أبي دؤاد عظيم الجاه، قوي النفوذ، وقد كسب نفوذه من شخصيته الفذة ومكانته من الخلفاء؛ مَثّل في دولة النفوذ الفارسي المروءة العربية، فكان واسع المروءة، بعيد الهمة، كان مظهر مروءته الكرم الوافر الذي يمتلك به قلوب الناس، وأعلى بكرمه شأن العرب كما أعلى البرامكة بكرمهم شأن الفُرس، وكان يقال: «أكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة ثم ابن أبي دؤاد»[2]. وكان كالبرامكة في أنه يغمر بكرمه أهل الأدب ورجال العلم، فالتف حوله الناس، ثم كان بحكم عربيته يتعصب للعرب ويدفع ـ ما قدر ـ السوء عنهم من الفرس والأتراك، وكان عمله في ذلك شاقًّا لنفوذ الفرس والأتراك في الدولة، فخلَّص أبا دلف العجلي من يد الإفشين وقد كاد يقتله، وأنقذ حياة خالد بن يزيد ابن مزيد الشيباني من يد المعتصم، وقصده الشعراء والأدباء لأنه كان أديباً مثلهم، كما كان فقيهاً

(1) «الخطيب البغدادي» 4/ 142.

(2) ابن خلكان 1/ 21.

متكلماً. قال أبو العيناء: «كان ابن أبي دؤاد شاعراً مجيداً، فصيحاً بليغاً». وقال المرزباني: «وقد ذكره دعبل بن علي الخزاعي في كتابه الذي جمع فيه أسماء الشعراء وروى له أبياتاً حساناً»[1]، فمدحه أبو تمام في ديوانه بقصائد كثيرة؛ فمن قوله فيه [من الطويل]:

إليكَ تناهَى المَجْد مِنْ كلِّ وِجْهَةٍ ... يَصِيرُ فما يَعْدُوكَ حيثُ يصيرُ
وبدرُ إيادٍ أنت لا يُنكرونَهُ ... كذاكَ إيادٌ للأنام بُدُورُ
تجنَّبْتَ أنْ تُدْعَى الأميرَ تواضعاً ... وأنت لمن يدعَى الأميرَ أميرُ
فما مِنْ نَدًى إلا إلَيْك مَحله ... ولا رِفْعةٍ إلّا إلَيْكَ تُشيرُ[2]

ويقول [من الوافر]:

أيسلبني ثراء المالِ رَبِّي ... وأطْلُبُ ذاكَ من كفِّ جَمَادِ
زعمتُ إذاً بأنّ الجود أمْسَى ... لهُ ربٌّ سِوَى ابن أبي دؤاد[3]

ومدحه مروان الأصغر ابن أبي الجنوب وغيره. وقد وقف ببابه أبو تمام وجماعة من الشعراء، وقد طالت أيامهم في الوقوف على بابه، فلما دخلوا قال لأبي تمام: أحسبك عاتباً؟ فقال أبو تمام: إنما يُعْتَبُ على واحد وأنت الناس جميعاً فكيف يعتب عليه؟

واتصل به الجاحظ بعد أن كان منحرفاً عنه، لأن الجاحظ كان من أتباع محمد بن عبد الملك الزيّات، وكان محمد من أعداء أحمد بن أبي دؤاد، فلما أوْقع بابن الزيّات خاف الجاحظ من ابن أبي دؤاد، وتوقع أن يوقع به، ولكنه عفا عنه وأطلقه، فاتصل بعد ذلك الجاحظ بابن أبي دؤاد، وأهدى إليه كتابه «**البيان والتبيين**»، وأعطاه ابن أبي دؤاد خمسة آلاف دينار، ومدحه الجاحظ بقوله [من الخفيف]:

وَعَويص منَ الأمُورِ بَهيمٍ ... غامِضِ الشخص مُظلِمٍ مَستورُ
قد تَسنَّمتَ ما توَعَّرَ منه ... بِلسَانٍ يزينُه التَّحْبِيرُ
مثلِ وشي البرد هلهله النـ ... ـسجُ وعند الحِجَاج دُرٌّ نَثِيرُ
حسنُ الصوْتِ والمَقاطعِ إمَّا ... أنصت القومُ والحديثُ يدورُ
ثمَّ من بَعْدُ لحظةٌ تُورِثُ اليُسْـ ... ـرَ وعِرْضٌ مهذب موفورُ[4]

---

(1) ابن خلكان 1/ 31. (2) ديوانه 1/ 346. (3) ديوانه 1/ 205.
(4) حكى هذه الأبيات الجاحظ في «البيان والتبيين» ونسبها (لشاعر) وأبان ياقوت في «معجم الأدباء» أنها للجاحظ نفسه.

وفتن به المعتصم حتى ما كاد يردّ له طلباً، وكان يقول فيه: «هذا والله الذي يُتَزَيَّنُ بمثله، ويُبْتَهَجُ بقربه؛ ويُعَدّ به ألوف من جنسه». وقال له الواثق: «قد اختلّت بيوت الأموال بطُلبائك اللائذين بك، والمتوسلين إليك. فقال: يا أمير المؤمنين، نتائج شكرها متصلة بك، وذخائر أجرها مكتوبة لك، وما لي من ذلك إلا عشق اتصال الألسن بحُلْو المدح فيك». فقال الواثق: يا أبا عبد الله! لا منعناك ما يزيد في عشقك، ويقوّي من همتك، فتناوَلْنَا بما أحببت.

وهكذا كان ينال من الخلفاء كثيراً، وينفق على الناس كثيراً، ويستحث الخلفاء في عمل الخير للناس وإعطائهم، وتخفيف ويلاتهم؛ لقد وقع حريق بالكرخ فما زال بالمعتصم حتى عوضهم عن حريقهم؛ ومرض ابن أبي دؤاد فعاده المعتصم في داره، ونذر المعتصم إن شفاه الله أن يتصدق بعشرة آلاف دينار، فقال ابن أبي دؤاد: فاجعلها لأهل الحرمين، فقد لقوا من غلاء الأسعار عنتاً، فقال المعتصم: نويت أن أتصدق بها ها هنا، وأنا أطلق لأهل الحرمين مثلها.

«وقيل للمعتصم: كيف تعوده وأنت لا تعود إخوتك وأجلّاء أهلك؟ فقال: وكيف لا أعود رجلاً ما وقعت عيني عليه قط إلا ساق إليّ أجراً، أو أوجب لي شكراً، أو أفادني فائدة تنفعني في ديني ودنياي، وما سألني حاجة لنفسه قط».

هذا النفوذ الكبير، والجاه العريض في قصور الخلفاء، وفي أوساط العلماء والأدباء، وعلى قضاة الأمصار (إذ كان قاضي القضاة) قد أخطأ فاستعمله في حمل الناس على الاعتزال، وإكراههم على القول بخلق القرآن، فهو أكبر سبب في هذه المحنة، فاستوجب سخط كثير من الناس وضاع مجده وعلو شأنه في كثير من الأوساط، حتى قال محمد بن يحيى الصُّولي: «لولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه، ولم يضف إلى كرمه كرم أحد»؛ فقد كان موصوفاً بالجود والسخاء، وحسن الخلق، وكان وافر الأدب، واسع العلم، ولكنه حمل الخلفاء الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق، على أن يمتحنوا الناس بالقول بخلق القرآن، فكانت المحنة، وكانت الكارثة، حتى على مذهب الاعتزال نفسه. لقد رأينا قبل أن ثمامة بن الأشرس حاول بعض هذه المحاولات في جعل الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، ولكن لم يكن له من الجاه والنفوذ، وحسن مداخلة الخلفاء وسحر التأثير فيهم ما كان لابن أبي دؤاد، فنجح ابن أبي دؤاد حيث فشل ثمامة، أو قلْ أتم أحمد ما بدأ به ثمامة.

* * *

هؤلاء الذين ذكرناهم أعلام المعتزلة في البصرة وبغداد، وكان لكل مدرسة من المدرستين ألوان خاصة:

1 ـ من ذلك أن الاعتزال في البصرة كان مذهباً نظرياً، والاعتزال في بغداد كان عملياً متأثراً بالدولة، قريباً من السلطان.

2 ـ وأن تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة، لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأن بلاط الخلفاء كان ملتقى رؤساء المسلمين برؤساء المفكرين من أهل الديانات الأخرى؛ فنرى ثمامة بن الأشرس يقرر أن العالم نشأ عن طبيعة الله، أو بعبارة أخرى أن العالم برز من الله، لأن طبيعة الله من شأنها ـ طبعاً ـ الإيجاد، ولا يمكن ذلك أن يتخلف، وهذا يؤدي حتماً إلى القول بقدم العالم، لأن طبيعة الله لا تتغير؛ وهذا متأثر بآراء أرسطو في قِدَم العالم وطبيعته، وأنه قانون. وقد أشار إلى هذه الصلة بين هؤلاء المعتزلة وفلاسفة اليونان ـ الشهرستاني في كتابه **«الملل والنحل»**، في أكثر من موضع.

3 ـ أخذ البغداديون كثيراً من المسائل التي عرض لها البصريون، فوسعوا مدى بحثها، واستفادوا مما نشر من آراء الفلاسفة فيها؛ كمسألة تحديد «الشيء» ومسألة الجوهر والعرض. ولنشرح هاتين المسألتين بعض الشرح: فقد أثار المعتزلة مسألة «هل المعدوم شيءٌ»؛ وبعبارة أخرى: هل «الشيء» يرادف الموجود؟ وكان النظر في أول الأمر تفسيراً لغوياً؛ فقد كان سيبويه يقول: «إن الشيء ما يصح أن يُعْلَم ويخبر عنه»، وبناءً على ذلك يكون المعدوم شيئاً، لأنه يصح أن يعلم أنه معدوم، ويصح أن يخبر عنه؛ وكان غيره يرى أنه مرادف للموجود، فلا يصح أن يطلق على المعدوم أنه شيء. ولكن بعد ذلك نرى أن المسألة تطوّرت وبُحِث فيها على هذا النحو: هل المعدوم جوهر ووجوده عبارة عن اتصافه بالأصاف وقيام الأعراض به أو ليس بجوهر؟ إلى غير ذلك من التفصيلات الواردة في كتب الكلام.

كذلك كان من أظهر المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين الكلام في الجوهر والعرض، وتابعوا اليونانيين في القول بأن الجوهر ما قام بنفسه، والعرض ما قام بالجوهر ولا يقوم بنفسه، وأطالوا في الفرق بين الجوهر والجسم والعرض، وبحثوا في النفس هل هي جوهر؛ وما الجوهر الفرد، وهل له شكل، وما علاقة الأعراض بالجواهر، وهل الطعوم والألوان والروائح أجسام أو أعراض؟ وقد أطالوا في هذه البحوث، وتعمقوا فيها تعمقاً مدهشاً، وملئت بها كتب الكلام، وقام خلاف شديد بين البصريين والبغداديين فيها، وقد بقي

لنا من ذلك كتاب لأبي رشيد سعيد النيسابوري في آراء البصريين والبغداديين في مسائل الجوهر، وحجج كل فريق مما يطول شرحه[1].

ولعل أهم مسألة وسَّعها معتزلة بغداد مسألة خلق القرآن.

وإذا كانت هذه المسألة أهم مظهر من مظاهر الاعتزال في هذه الفترة، وكانت الشغل الشاغل للأذهان، والعمل الذي أقام الدولة وأقعدها؛ صح لنا أن نفردها بشيء من التفصيل.

مسألة خلق القرآن

لهذه المسألة ناحيتان: ناحية نظرية وقد عرضنا لها من قبل في هذا الجزء[2] وتتضمن الكلام في تحديد موضع النزاع، ورأي كل فريق وحججه؛ والناحية الثانية تاريخ المسألة سياسياً، وتدخل الحكومة في شأنها، وتنفيذها بقوة الدولة، وما جرى في ذلك من أحداث، وهذا ما نتعرض له الآن.

قد ذكروا أن القول بخلق القرآن ظهر في آخر الدولة الأموية على لسان «الجَعْد بن دِرْهَم» معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية. قال في سرح العيون: «وهو أول من تكلم بخلق القرآن من أُمة محمد، بدمشق؛ ثم طُلب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية. وقيل إن الجعد أخذ ذلك من أَبَان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودي»[3]. وقد قتله خالد بن عبد الله القَسْرِي يوم الأضحى بالكوفة وكان والياً عليها، وقال: إني أريد اليوم أن أضحي بالجعد؛ فإنه يقول: ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً. ولعل الجعد كان مظلوماً في هذا، وأنهم استنتجوا من قوله ـ إن القرآن مخلوق ـ هذا الاستنتاج البعيد.

ويستنتج من ذلك أن الجعد كان في دمشق، ولكنه بذر بذرته في العراق لما هرب إليه وقتل به.

وقال بذلك أيضاً جهم بن صفوان الترمذي الذي قتله سالم بن أحوز بمرو سنة 128 هـ؛ فقد كان ينفي الصفات، واستتبع ذلك نفي الكلام، والقول بخلق القرآن.

---

(1) نشر هذا الكتاب في برلين سنة 1902 م أرثر بيرام، فأرجع إليه وإلى المواقف وشروحه وتعريفات الجرجاني و «كشاف مصطلحات الفنون».

(2) انظر: هذا الجزء ص 34 وما بعدها.

(3) «سرح العيون» 159.

ثم يحدثوننا أن بشراً المَرِيسي (ويروي بعضهم أنه من أصل يهودي) كان يقول بخلق القرآن في أيام الرشيد، وظل يدعو إلى ذلك نحواً من أربعين سنة، ويؤلف في ذلك الكتب، وقد مات سنة 218 هـ[1].

وقد رووا أن الرشيد قال يوماً: بلغني أن بشراً يقول القرآن مخلوق؛ والله إن أظفرني الله به لأقتلنّه. فأقام بشر متوارياً أيام الرشيد.

وورثت المعتزلة هذا القول عن الجعد والجهم، فكانوا يقولون بذلك؛ وزادوا المسألة تفصيلاً، ووسعوا فيها الجدل. وقد رأينا «المُرْدَار» المعتزلي يتوسع في هذا القول، ويكفر من يقول بقدم القرآن.

ويختلف الباحثون في أن المسلمين تأثروا - في قولهم بخلق القرآن - باليهودية كما يروي ابن الأثير؛ أو بالنصرانية، تقليداً لقولهم في عيسى: إنه كلمة الله، وكلمة الله لا يصح أن تكون مخلوقة، فقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله.

ولعله مما يؤيد القول الأخير قول المأمون في كتابه الآتي: «فضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله».

فيظهر من ذلك أن مسألة خلق القرآن خلقت في آخر الدولة الأموية، وظلّت تنمو ويدور حولها الجدل، وتتسع فيها المناظرة، وتؤلّف فيها الكتب إلى عهد المأمون. ولكن أحداً من قبل لم يفكر في أن تتخذ هذه المسألة الدين الرسمي للدولة حتى جاء المأمون.

كان المأمون مثقفاً ثقافة واسعة عميقة، وشغف من أجل ذلك بالبحث العلمي والأدبي، واتخذ له رجالاً يجتمعون في قصره، فيتجادلون ويتناظرون في شتى المسائل: مرة أدباً، ومرة فقهاً، وحيناً تاريخاً، وحيناً كلاماً. وكان عقله عقلاً فلسفياً، حراً في تفكيره مع التقيد بأصول الدين. وكان ما يدور في مجالسه من الجدل والمناظرة يتناقل على ألسنة الناس فيتجادلون فيه هم كذلك؛ ويكون جدالهم صدى لجدال القصر.

وإذ كان المأمون على ما ذكرنا من حرية التفكير، كان الاعتزال أقرب المذاهب إلى نفسه، لأنه أكثر حرية وأكثر اعتماداً على العقل؛ فقرب المعتزلة منه، وأصبحوا ذوي نفوذ في القصر، وكان من أظهرهم ثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد.

---

(1) انظر: الخطيب البغدادي 7/ 67.

ولكن مع ميل المأمون إلى الاعتزال كان بجانب ذلك مسألة أخرى، وهي هل يظل الاعتزال مذهباً كغيره من المذاهب كالإرجاء ونحوه، كلّ إنسان حر أن يعتنق منها ما يراه صواباً، ولا دخل للدولة في ذلك، لأن المسألة ليست مسألة كفر وإيمان، إنما هي آراء داخل حدود الإسلام، فلا سبيل إلى الإقناع فيها إلا الحجة والبرهان، أو أن الدولة تتخذ شعارها الاعتزال وتحمل الناس عليه، ويكون المذهب مذهبها الرسمي، كما أن الإسلام دينها الرسمي؟

يظهر أنه كان هناك تياران في هذا، فقد كان هناك فرقة ترى أن الدولة لا شأن لها بذلك، والناس أحرار في اعتقاد ما يرون، والخليفة لا ينبغي أن يدخل في نصرة مذهب على مذهب، وعلى رأس هذا الرأي يحيى بن أكثم قاضي المأمون، ويزيد بن هارون الواسطي؛ فيحيى بن أكثم يقول للمأمون عندما همّ بلعن معاوية: «والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة، وأحرى في التدبير»، وقد تقدم قوله هذا؛ ويزيد بن هارون يحكي عنه يحيى بن أكثم أن المأمون قال: «لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القول بخلق القرآن. فقال له بعض جلسائه: ومن يزيد بن هارون حتى يتقيه أمير المؤمنين؟ فقال: إني أخاف إن أظهرته يرد عليّ فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة».

وهناك حزب آخر يحسّن للخليفة رأي حمل الناس على ما ثبتت عندهم صحته، وكان من أظهر هؤلاء ثمامة وابن أبي دؤاد.

وشاء القدر أن يضعف الحزب الأول؟ قد مات يزيد بن هارون سنة 206 هـ، وعزل يحيى بن أكثم عن منصب قاضي القضاة سنة 217 هـ، وتولى مكانه ابن أبي دؤاد، فرجحت كفة المؤيدين، وحمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن سنة 218 هـ.

لم يكن المأمون إمَّعة يوجَّه فيتوجّه، ولكنه مع قوة شخصيته يتأثر برأي من حوله، وكان على استعداد لذلك؛ فمن قبلُ أدخل المسائل الدينية في شؤون الدولة فأعلن تفضيل عليّ بن أبي طالب على أبي بكر وعمر، وأغضب بذلك كثيراً من الناس؛ ونادى من قبل بتحليل نكاح المتعة وهو في طريقه إلى الشام لما صح عنده من حديث حِلّ المتعة، فما زال يحيى بن أكثم يروي له الأحاديث في حرمتها عن الزُّهْري وغيره، ويقيم له البراهين على حرمتها حتى اقتنع فأمر بأن ينادَى بتحريمها بعد أن كان أمر بها[1].

---

(1) انظر: ابن خلكان 3/ 324.

فهو - من قديم - يميل إلى حمل الناس على ما يعتقد أنه الحق في مسائل الدين، ونَصَرَه في ذلك وشجعه المعتزلة، لأنهم بالغوا في أصولهم بالقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما رأيت قبل؛ وكان كثير منهم يرون أن المؤمنين هم من اعتنقوا أصول الاعتزال، وغيرهم ليس بمؤمن، فحمْل الناس على مذهبهم يساوي أو يقرب من دعوة الكفار إلى الإسلام، فإذا نجحوا في حمل الخليفة على أن يسخّر الدولة في تعميم رأي المعتزلة، فقد خدموا الإسلام ونشروا العقيدة الصحيحة. وقديماً حارب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الزنادقة والمستهترين، وحملا بشاراً على الهرب لفسقه. وقد كانت مسألة خلق القرآن هي المسألة التي تركَّزَ فيها الاعتزال في زمن المأمون لكثرة القول والجدل فيها، ولأنها تبتني على أكبر أصل من أصولهم، وهو التوحيد وعدم تعدد صفات الله، فساعدوا المأمون في ميله، وكان حامل لوائهم هو أحمد بن أبي دؤاد، وظلت هذه المسألة مسألة الدولة والناس من سنة 218 هـ إلى سنة 234 هـ.

وسميت في التاريخ بالْمِحْنة، وهي في الأصل الخبْرة: محنتُه وامتحنته: خبرته واختبرته، وامتحنت الذهب والفضة إذا أذبتهما لتختبرهما، والاسم المحنة، واستعمل فيما لقيه الأنبياء من العذاب فصبروا على دعوتهم، كما استعمل فيما لقيه الشيعة من العذاب وصبرهم على بلائهم؛ ثم اشتهر استعماله في اختبار العلماء بالقول بخلق القرآن وما لقوه في ذلك من عذاب.

وقد ذكروا أن المأمون نضجت عنده هذه الفكرة واعتنقها من قديم، فإن صحت الرواية عن المأمون أنه كان يتقي يزيد بن هارون في إذاعة هذا القول، وكان يزيد قد مات سنة 206 هـ، دلَّنا ذلك على أن المأمون كان يفكر في حمل الناس على القول بخلق القرآن قبل هذه السنة؛ ويروي الطبري أنه في سنة 212 هـ أظهر المأمون القول بخلق القرآن، وذلك في شهر ربيع الأول - ثم في سنة 218 هـ امتحن الناس بذلك. فجمعاً بين هذه الأقوال يمكن أن نقول إن المأمون كان يتكلم في خلق القرآن في مجالسه الخاصة إلى سنة 212 هـ، ثم أعلن رأيه للناس في تلك السنة من غير أن يضطرهم إلى القول به، وظل على هذا الحال ست سنين، ثم كانت الخطوة الأخيرة سنة 218 هـ بحمل الناس على ذلك.

بدأ المأمون ذلك في سنة 218 هـ بإرسال كتاب إلى وَالِي بغداد إسحاق بن إبراهيم ابن مُصْعَب، وهو كتاب مطول حفظ لنا نصه، رواه الطبري في تاريخه وطيفور في تاريخ بغداد.

بدأه بالسبب الذي ألجأه إلى حمل الناس على ذلك، وهو أن خليفة المسلمين واجب

عليه حفظ الدين وإقامته، والعمل بالحق في الرعية، «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ـ ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه، في جميع الأقطار والآفاق ـ أهل جهالة بالله وعَمًى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه، وتوحيده والإيمان به، ونُكُوبٍ عن واضحات أعلامه، وواجب سبيله، وقصورٍ أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكر والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين.. على أنه (أي القرآن) قديم أزليٌّ لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عزَّ وجلّ في محكم كتابه الذي **جعله** لما في الصدور شفاءً، وللمؤمنين رحمة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ **[الزخرف: 3]** ، فكل ما جعله الله فقد خلقه. وقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ **[الأنعام: 1]** ، وقال عزَّ وجلّ: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ **[طه: 99]** ، فأخبر أنه قَصَصٌ لأمور أحدثها بعده وتلا به متقدمها، فقال تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ **[هود: 1]** ، وكل محكَم مفصِّل فله محكِم مفصل، والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه، ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطلٌ قولهم، ومكذبٌ دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة؛ فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيِّيء آرائهم، تزيناً بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وَلِيجَة إلى ضلالتهم».

ثم ذكر أن هؤلاء قد زَكَّوْا أمثالهم، وقُبلت شهادتهم، ونُفِّذت الأحكام بهم، مع دغل دينهم، وفساد عقيدتهم.

«وأولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد... وأحق من يتهم في صدقه، وتُطْرَح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد».

ثم قال: «فاجمع مَن بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه،

وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه؛ فإذا أقروا بذلك... فمرهم بنظر من بحضرتهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يُقِرّ أنه مخلوق محدث... واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله. كتب في شهر ربيع الأول سنة 218 هـ».

نستخلص من هذا الكتاب:

1 ـ أن المأمون كان يرى أن واجباً عليه تصحيح عقائد الناس الفاسدة ولا سيما إذا تغلغل الفساد إلى أصل من أصول الدين، كالإشراك مع الله في القدم شيئاً آخر مثل القرآن.

2 ـ وأن كثيراً من عامة الناس كانوا يتكلمون في خلق القرآن ويرون أنه قديم، ولهم علماء ومتورعون يدعون إلى ذلك؛ وقد رد عليهم المأمون في كتابه بالحجج من القرآن.

3 ـ وأن بعض القضاة كان على هذا الرأي من القول بقدم القرآن، وكان يقبل شهادة من يقول بقدمه، وقد يرد شهادة من يقول بحدوثه.

4 ـ وأن المأمون يرى أن القاضي أو الشاهد لا يوثق بقضائه ولا بشهادته إذا كانت عقيدته غير صحيحة؛ فمن اعتقد قِدَم القرآن قد ضعف توحيده، وساءت عقيدته، وصار لا يؤتمن على شهادة ولا حكم، وكان مَظِنَّة أن يكذب في شهادته، وأن يظلم في حكمه..

5 ـ فهو لذلك لا يريد أن يولّي الأحكام ويزكي الشاهد إلا إذا صح إيمانه، وصح توحيده.

لهذا كانت خطوة المأمون الأولى مقصورة على هذا؛ فلا تعذيب، ولكن لا يتولى أحكامه إلا من وثق به، وهو لا يثق إلا بمن قال: إن القرآن مخلوق، لأنه في نظره برهان صحة عقله وصحة إيمانه؛ فمن لم يكن كذلك يعزل إن كان قاضياً، ولا تقبل شهادته إن تقدم للشهادة. ولا شيء من التهديد في هذا الكتاب وراء ذلك.

والكتاب ظاهر عليه روح الاعتزال، وتعبيرات المعتزلة، وحججهم في التوحيد، كما يظهر فيه طابعهم، فقد كان لها طابع خاص غريب يجمع بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة؛ فهم متعصبون أشد التعصب فيما يتصل بتوحيد الله وعدله، لا يقبلون في ذلك هَوَادَة؛ ثم هم أحرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول بسلطانه. فالمأمون الحر التفكير، الواسع العقل، إذا وصل إلى التوحيد واعتقد أن القول بقدم القرآن يمس هذا

التوحيد، خرج عن حريته كالمعتزلة، وأبى أن يتولى أحد من القضاة عملاً له إلا وحَّد توحيده.

وإذا علمنا أن المأمون توفي في 18 رجب سنة 218 هـ، علمنا أن هذا الكتاب صدر قبل موته بنحو أربعة أشهر، وأرسلت منه صُور للأقطار الإسلامية لمصر والشام والكوفة وغيرها، وأُمِر الولاة أن يفعلوا بقضاتهم كما فعل والي بغداد بقضاتها.

ثم كتب المأمون بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم أيضاً أن يرسل إليه سبعة من كبار المحدّثين، وهم محمد بن سعد كاتب الواقدي[1]، وأبو مسلم مُسْتَمْلِي يزيد بن هارون[2]، ويحيى بن مَعِين[3]، وزهير بن حرب أبو خيثمة[4]، وإسماعيل بن داود وإسماعيل بن أبي مسعود[5] وأحمد بن الدّوْرَقِيّ[6]. ويظهر أن هؤلاء كانوا من وجوه المحدِّثين في بغداد، وممن شنعوا على المأمون بالقول بخلق القرآن، ومن رؤوس الذين يقولون بقدمه. ولعل المأمون رأى أنهم إن حضروا أمام الخليفة نفسه كان ذلك أرهب لهم، وحملتهم الهيبة والرهبة على متابعة الخليفة فيما يقول، فينقاد الناس لهم، ويتبعون قولهم فتنقطع الفتنة؛ وقد صدق في حدسه في الشطر الأول، ولم يصدق في الثاني، فأجاب هؤلاء ولم تنقطع الفتنة.

فإنهم لما حضروا امتحنهم المأمون وسألهم جميعاً عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً إن القرآن مخلوق، فأعادهم إلى بغداد، وأمر إسحاق بن إبراهيم أن يجمع الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث في داره، وأن يقول أمامهم هؤلاء السبعة بمثل ما قالوا به أمام المأمون، ففعلوا وخلى سبيلهم[7].

---

(1) هو محمد بن سعد صاحب «الطبقات الكبرى» وأحد الحفاظ الكبار، عرف بالتحري في روايته، توفي ببغداد سنة 230 هـ.

(2) هو أبو مسلم عبد الرحمن بن يونس مولى أبي جعفر المنصور. كان يستملي على يزيد بن هارون المحدث، فلقب بالمستملي. وقد روى عنه البخاري في صحيحه.

(3) يحيى بن معين من أكابر المحدثين البغداديين ونقدة الرجال، ويعول على آرائه المحدثون في توثيق الرجال وضعفهم. مات بالمدينة سنة 233 هـ.

(4) زهير بن حرب محدث مشهور روى عنه البخاري ومسلم كثيراً. مات سنة 234 هـ.

(5) إسماعيل بن أبي مسعود كان أيضاً من كتاب الواقدي، وكان من أشهر المحدثين ببغداد.

(6) أحمد بن إبراهيم الدورقي محدث، روى عن إسماعيل ابن علية ويزيد بن هارون، ومات في شعبان سنة 246 هـ.

(7) انظر: «الطبري» و «طيفور».

ولم نجد اسم أحمد بن حنبل بين هؤلاء السبعة: إما لأنه لم يكن معروفاً إذ ذاك بشدة المعارضة، وأن شهرته في هذا أتت بعد هذا التاريخ؛ أو كما روى بعضهم من أن اسمه كان بين هؤلاء، ولكن ابن أبي دؤاد نصح باستبعاده لأنه يعرف صلابته، فلم يكن من مصلحة القضية أن يكون بينهم. وقد روِي أن ابن حنبل حزن لهذا الحادث جداً، وقال: «لو كانوا صبروا وقاموا لله لكان انقطع الأمر، وَحَذِرَهم الرجل (يعني المأمون)، ولكن لما أجابوا - وهم عين البلد - اجترأ على غيرهم»، وكان ابن حنبل إذا ذكرهم يغتم ويقول: «هم أول من ثلموا هذه الثلمة»[1].

وهذه الحادثة - من غير شك - قوَّت جانب الحكومة، وفتت في عضد المحدّثين والعامة وأحزنتهم، وهيأتهم لأن يرتقبوا البطل الذي يردّ على هذا الحادث.

وفي هذه الخطوة الثانية لم يكتف المأمون بأن يحرم من ليس على مذهبه من مناصب الدولة؛ بل أراد أن يحمل الفقهاء والمحدّثين على الإقرار بخلق القرآن ولو لم يرد أن يتولى عملاً، أو يؤدي شهادة، فكأنه اعتقد أنه - وهو خليفة المسلمين وراعيهم - مسؤول عن رعيته؛ ومن هذا أنه مسؤول عن توحيدهم، والقول بقدم القرآن شبه إشراك، فيجب أن يُرَدّ الناس عن ذلك كما يرد الكافر عن كفره. والخطوة الثالثة أن يقتله كما يقتل المرتد؛ وإذ كان العلماء هم قادة الناس في هذه العقائد، فيجب أن يبدأ بهم وبتصحيح عقيدتهم وبعقابهم إن أصرّوا، بل بقتلهم أحياناً.

ثم أصدر المأمون بعد ذلك **كتاباً ثالثاً** لإسحاق بن إبراهيم، بدأه كما بدأ الكتاب الأول بشيء من التفصيل، وأن من الواجب على الخليفة أن يهدي من زاغ ويردّ من أدبر، وأن ينهج لرعاياه سمت نجاتهم. ثم قال: «ومما تبيّنه أمير المؤمنين برويّته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره، ما يناله المسلمون من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم وأثراً من رسول الله ﷺ باقياً لهم، واشتباهه على كثير منهم حتى حسُن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً... **فضاهوا به قول النصارى في ادعائهم** في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عزَّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3]، وتأويل ذلك إنا خلقناه، كما قال جلّ جلاله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]؛ وقال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ⑩ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ⑪﴾ [النبأ: 10 -

(1) انظر: كذلك: أحمد بن حنبل والمحنة، للأستاذ Walter M. Patton.

11] ، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: 30] ، فَسَوَّى عزَّ وجلّ بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها إلخ. . . وقد عظَّم هؤلاء الجهلة ـ بقولهم في القرآن ـ الثلم في دينهم والجرح في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام. . . . ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به. . . وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظًا في الدين، ولا نصيباً من الإيمان واليقين. ولا يرى أن يُحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم وعُرف بالسداد مسدَّد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها، ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته، فهو بما سواه أعظم جهلاً. فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما عن علمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق، فإن قالا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقول. . . فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلا شهادته، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره، وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة، وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله».

وليس في هذا الكتاب الثالث جديد إلا التوسع في الحجة والبرهان، والأمر بالتوسع في امتحان الناس، وتقرير أن من لا يقول بخلق القرآن لا يصلح لتولي عمل ما؛ ولذلك رأينا إسحاق بن إبراهيم بعد هذا الكتاب يجمع كثيراً من الفقهاء والحكام والمحدّثين ويمتحنهم، فالفقهاء يتولون الفتيا، والحكام يتولون الحكم، والمحدّثون يتولون التعليم، وكلها أمور لا يريد المأمون أن يتولاها إلا من قال بخلق القرآن.

أحضر إسحاق بن إبراهيم مشاهير العلماء ورؤوس الناس وامتحنهم. ولنقص عليك نماذج من الأسئلة والأجوبة كما وردت في كتب التاريخ:

إسحاق بن إبراهيم: ما تقول في القرآن؟

بشر بن الوليد: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: الله خالق كل شيء.

إسحاق: هل القرآن شيءٌ؟

بشر: هو شيء.

إسحاق: فمخلوق هو؟

بشر: ليس بخالق.

إسحاق: لا أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: ما أُحْسِنُ غير ما قلت لك.

امتحان آخر:

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

علي بن أبي مقاتل: القرآن كلام الله.

إسحاق: لم أسألك عن هذا، هل هو مخلوق؟

علي: هو كلام الله، وإن أَمَرَنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا.

امتحان ثالث:

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

أبو حسان الزيادي: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم بما لم نعلم، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

إسحاق: هل القرآن مخلوق؟

أبو حسان: يعيد عليه مقالته.

إسحاق: هذه مقالة أمير المؤمنين.

أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين، ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أَخْبَرْتَني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول: قلتُ ما أمرتني، فإنك الثقة المأمون.

إسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئاً، إنما أمرني أن أمتحنك.

امتحان رابع:

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

أحمد بن حنبل: هو كلام الله.

إسحاق: أمخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله لا أزيد عليها.

إسحاق: ما معنى أنه تعالى سميع بصير؟

أحمد: هو كما وصف نفسه.

إسحاق: فما معناه؟

أحمد: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

امتحان خامس:

إسحاق: ما تقول في القرآن؟

ابن البَكَّاء: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3] والقرآن محْدَث لقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: 2].

إسحاق: فالمجعول مخلوق؟

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

إسحاق: فالقرآن مخلوق؟

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

وهكذا كانت إجابات القوم.

حرر إسحاق بن إبراهيم محضراً بجميع أقوال الممتحنين وأرسلها إلى المأمون فثارت ثائرته، وجن جنونه؛ وفي تاسع يوم من إجاباتهم جاء كتاب المأمون وهو الكتاب الرابع في هذا الموضوع، وكله عنف وتقريع؛ فقد رأى المأمون أن أجوبتهم لا تدل على عقل، لا تنكر في صراحة، ولا تقر في صراحة؛ وبعضهم يسلّم بالمقدمات وينكر النتيجة، فيقول القرآن مجعول، والمجعول مخلوق، ولا يرضى أن يقول القرآن مخلوق؛ كمن يقول إن هذه الكمية 3 وهذه 4 ولا يريد أن يقول إن المجموع سبعة. وأعتقد أن عقلية هؤلاء عقلية عوام، يريدون

أن يتظاهروا بالبطولة أمامهم، وهم على خلاف ذلك أمام أنفسهم، ولو كانوا ذكروا له حججاً على نظريتهم أو امتناعهم لجادلهم فيها، ولكنهم كانوا كما رأيت لا يريدون أن يقروا، ولا يريدون أن ينكروا. ولعل هذا ما أغضب المأمون في كتابه الرابع أشد الغضب، فأمره أن يستدعي بشر بن الوليد، فإن أصر على شركه، ولم يقل إن القرآن مخلوق فاضرب عنقه وابعث برأسه إليّ، وإن تاب فأشهر أمره بالتوبة وأمسك عنه، وكذلك أمره في إبراهيم بن المهدي؛ وأما غير هذين فلم يأمر بضرب عنقهم، ولكنه عرَّض بهم، وذكر أفعالهم ومخازيهم ليبين أن امتناعهم ليس عن دين، ولكن عن تصنع؛ «فالذيال بن الهيثم» يقول المأمون إنه كان يسرق الطعام في الأنبار. و«أبو العوام» صبي في عقله لا في سنه، ويقول: إنه سيحسن الجواب في القرآن إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل كان السيف وراء ذلك. و «أحمد بن حنبل» إجابته تدل على جهله، و «الفضل بن غانم» اغتنى في مصر من منصبه في أقل من سنة، ومحمد بن حاتم وابن نوح وأبو معمر فإنهم مشاغيل بأكل الربا عن الوقوف على حقيقة التوحيد. وهكذا استمر يُعَدِّد لكل رجل امتحنه عيوبه؛ ثم أمر المأمون إسحاق في كتابه هذا أن يعيد الكرَّة عليهم فمن أبى غير بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي «فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين ويسلمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصحهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله».

وقد أسرع المأمون بإرسال هذا الكتاب غير منتظر اجتماع البريد، فجمعهم إسحاق ثانية، وكانوا نحواً من ثلاثين قاضياً ومحدثاً وفقيهاً، فأعادوا امتحانهم وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين، فأقروا جميعاً بأن القرآن مخلوق إلا أربعة: أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح؛ فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد، فلما أصبحوا أعاد امتحانهم ثالثة، فاعترف سجادة بخلق القرآن فأطلقه، وبعد يوم آخر أجاب القواريري بأن القرآن مخلوق فأخلى سبيله، ولم يبق بعدُ من هؤلاء إلا أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشُدَّا في الحديد، ووُجِّها إلى طرسوس للمأمون؛ وكتب إسحاق كتاباً إلى المأمون يخبره بإشخاصهما، وكتب كتاباً آخر يذكر فيه أن القوم الذين أجابوا لم يجيبوا عن عقيدة، وإنما أجابوا عن تأويل، وقد تأوّلوا أنهم مكرَهون، وليس على المكره حرج.

فبعث المأمون كتاباً خامساً يعلن أن هؤلاء أخطأوا التأويل، وليست الآية: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] منطبقة عليهم، «إنما عنى الله بهذه الآية من كان

معتقد الإيمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان فليست الآية له». ثم أمر بإشخاص ـ من أبى ـ إليه في طرسوس، فأرسل واحداً وعشرين كانوا امتنعوا عن الإقرار بخلق القرآن؛ فلما كانوا في الرّقّة بلغتهم وفاة المأمون، فأعادهم والي الرقة إلى والي بغداد فخلى هذا سبيل أكثرهم.

فأما محمد بن نوح فقد مات وهو عائد إلى بغداد بعد موت المأمون، ففك عنه قيده وصلى عليه ابن حنبل. وتركزت رياسة المعارضة في أحمد بن حنبل، فكان زعيمها وعَلَمها ومتجه الأنظار فيها، ولذلك لم يخل سبيله كما خلي غيره؛ وبذلك انتهى المأمون وانتهى دوره في المحنة.

وقد كتب المأمون وصيته للمعتصم، وجاء فيها مما يتصل بموضوعنا: «وخذ بسيرة أخيك في القرآن»، كما أوصاه بابن أبي دؤاد وحرصه عليه وإشراكه في المشورة في أموره كلها.

كان المأمون عالماً فكانت كتبه في خلق القرآن تصدر عن علمه، ولكن المعتصم كان رجلاً جندياً كره العلم منذ صغره، فكان كما قال الصُّولي: «يكتب ويقرأ قراءة ضعيفة»، وكانت ثقافته من جنس ثقافة الذين يجربون الحياة ويسمعون أحاديث الناس والعلماء، ولم نعد نرى مجالس المناظرة في قصره كالتي كانت في عهد المأمون. فقد نفذ الامتحان بخلق القرآن في عهده لأنه وُكِّل بذلك من المأمون في العهد الذي صار به خليفة، فكان يرى أنه ملزم بذلك؛ لهذا استمر على طريقة المأمون ولكن لم يصدر منشورات جديدة فيها معانٍ وحجج جديدة ـ فكتب إلى الأمصار بالاستمرار في امتحان الناس بخلق القرآن، «وأمر أن يعلموا الصبيان ذلك، وَقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقَتَل عليه خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين و [مائتين]».

وأصر أحمد بن حنبل على امتناعه عن القول بخلق القرآن، وأصرت دولة المعتصم على حمله على ذلك، واتجهت أنظار الجمهور يعجبون بصلابة أحمد، واتجهت أنظار رجال الدولة لأنه يتحداهم. وظل محبوساً من آخر عهد المأمون. وكان يتسلل إليه قوم، منهم عمه إسحاق بن حنبل، يطلبون إليه أن يقول بخلق القرآن تَقِيَّةً كما قال غيره من العلماء، فيقول: «إذا أجاب العالِمُ تقية، والجاهل يجهل، فمتى يتبيّن الحق»، فذُكِرَ له ما روي في التقية من الأحاديث، فقال: كيف تصنعون بحديث خبَّاب: «إن من كان قبلكم يُنْشَر أحدهم بالمنشار ثم

لا يصده ذلك عن دينه»، فيئسوا منه[1].

ثم دعاه المعتصم فأدخل والمعتصم جالس، وابن أبي دؤاد وأصحابه في حضرته والدار غاصة بأهلها، وبالقضاة والفقهاء من أتباع الدولة، فأمرهم أن يناظروه؛ وهذه خلاصة المناظرة:

المعتصم: ما تقول؟

ابن حنبل: أنا أشهد أن لا إله إلا الله، وأن جدك ابن عباس يحكي أن وفد عبد القيس لما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم بالإيمان بالله. فقال: أتدرون ما الإيمان بالله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا الْخُمس من المغنم (يعني أحمد بن حنبل أن ليس منه القول بخلق القرآن). يا أمير المؤمنين: أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله أقول به.

أحد الحاضرين: قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: 2] أفيكون محدث إلا مخلوق؟

ابن حنبل : قال الله تعالى: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص: 1]، فالذكر هو القرآن وتلك ليس فيها ألف ولام.

آخر : أليس قال الله خالق كل شيء؟

ابن حنبل : قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25] فهل دمرت إلا ما أراد الله؟

ثالث : ما تقول في حديث عمران بن حصين: إن الله خلق الذكر؟

ابن حنبل : هذا خطأ، إن الرواية «إنَّ اللهَ كَتَبَ الذِّكْرَ».

رابع : جاء في حديث ابن مسعود: «ما خلق الله من جنة ولا نار، ولا سماء ولا أرض، أعظم من آية الكرسي».

ابن حنبل : إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض ولم يقع على القرآن.

خامس : إن القول بأن كلام الله غير مخلوق يؤدي إلى التشبيه.

ابن حنبل : هو أحد صمد لا شبيه له ولا عِدْل، وهو كما وصف به نفسه.

المعتصم : ويحك ما تقول؟

---

(1) «تاريخ الخلفاء» 133.

ابن حنبل : يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله.

بعض الحاضرين : يحاجه بحجج عقلية.

ابن حنبل : ما أدري ما هذا؟ إنه ليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله.

بعض الحاضرين: يا أمير المؤمنين إذا توجهت له الحجة علينا وثب، وإذا كلمناه شيء يقول لا أدري ما هذا؟

ابن أبي دؤاد : يا أمير المؤمنين إنه ضال مضل مبتدع.

وهكذا ينفض المجلس، ويعاد إلى الحبس ويوكَّل به من يناظره، ويعاد إلى مجلس آخر على هذا النمط، واستمرت هذه المناظرات ثلاثة أيام.

فلما ملوا مناظرته ويئسوا منه، أمر المعتصم بضربه بالسياط، فضُرب كما قال المسعودي «ثمانية وثلاثين سوطاً» حتى سال منه الدم، وتعددت فيه الجراحات ثم أُرسل إلى السجن، وأُرسل إليه طبيب يعالج جراحاته، فعالجه حتى برىء[1].

ويروون أن ابن أبي دؤاد حرّض المعتصم على قتله، وقال: «يا أمير المؤمنين إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله وإنه غلب خليفتين»، ولكن المعتصم اكتفى بضربه على نحو ما ذكرنا، ثم أمر به فخلي سبيله[2].

ولم يقتله المعتصم كما قتل غيره (مع أنهم يروون أنه حتى في اليوم الذي دعا المعتصمُ ابن حنبل لامتحانه كان قد قتل قبله رجلين)، وهذا يرجع لأسباب: منها أن جمهور الناس التفوا حول ابن حنبل أكثر من التفافهم حول أي شخص آخر، فإذا قتله المعتصم كانت فتنة. قال ميمون بن إصبع: «أُخرج أحمد بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان». ويروون أيضاً أنه قال: «لو لم أفعل ذلك لوقع شر لا أقدر على دفعه»، ومنها: أن المعتصم أعجب بشجاعته وثباته على ما يعتقد أنه الحق، فلم يخف ولم يهن؛ وكان المعتصم شجاعاً يحب الشجعان؛ هذا إلى أنه قرأ في وجهه أنه ليس بمنافق يريد التظاهر بالورع، بل قرأ فيه أنه يتكلم عن عقيدة، ويصرح بأن الله قديم وليس كمثله شيء، ولكن لا يقول بخلق القرآن لأن الله لم يقله، ورسوله لم يدع إليه.

ومات المعتصم سنة 227 هـ، أي بعد محنة أحمد بن حنبل بسبع سنوات، فلم يتعرض

(1) انظر: هذه المناظرات في «طبقات الشافعية» لابن السبكي وأبي نعيم في الحلية.

(2) انظر: أيضاً ما نقل Patton من النصوص في محنة أحمد.

له، وخلفه الواثق، وكان مثقفاً ثقافة واسعة أيضاً، وكانت أمه رومية اسمها «قراطيس». قال الصولي: «كان الواثق يسمّى المأمون الأصغر لأدبه وفضله»، بل فضله بعضهم على المأمون من ناحية أنه كان أكثر رواية للشعر العربي من المأمون؛ فتعصب للقول بخلق القرآن عن علم وعقيدة.

وأظهر ما حدث في أيامه حادثة أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي، كان جده مالك بن الهيثم أحد نقباء بني العباس في أول الدولة العباسية، ولذلك يقولون إنه كان من أولاد الأمراء، وكان يرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أعني أنه كان يرى تنفيذ ذلك بيده، والخروج على الحكومة إن جارت، والثورة عليها فيما انحرفت فيه عن الصواب، وتبعه على ذلك أتباع كان يستعملهم في خطته؛ ولم يعجبه المأمون في سيرته، فثار هو وأتباعه ببغداد أيام كان المأمون بخراسان، فلما قدم المأمون بغداد استتر أحمد ابن نصر؛ فلما ولي الواثق استمر في خطته، وعزم هو وأتباعه على الثورة، فوصل الخبر إلى والي بغداد إسحاق بن إبراهيم، فقبض عليه وعليهم، وقدم إليه أحمد، فقال الواثق: دع ما أُخِذْت له، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، ليس بمخلوق، فحمله على أن يقول إنه مخلوق فأبى؛ وسأله عن رؤية الله يوم القيامة (والمعتزلة كما رأيت ينكرونها) فقال بها، وروى له الحديث في ذلك، فقال الواثق: ويحك هل يُرى كما يرى المحدود المتجسم، ويحويه مكان ويحصره الناظر، إنما كفرت بربٍّ هذه صفته.

فأمعن بعض الحاضرين في الحض على قتله، فدعا بالسيف وقال: إني أحتسب خطاي إلى هذا الكافر الذي يعبد رباً لا نعبده ولا نعرفه بالصفة التي وصفه بها، ثم مشى إليه فضرب عنقه، وأمر به فحمل رأسه إلى بغداد، فنصب بالجانب الشرقي أياماً والجانب الغربي أياماً. ولما صُلِب كتب الواثق ورقة وعلقت في رأسه نصها: «هذا رأس أحمد بن نصر بن مالك، دعاه عبد الله الإمام هارون (وهو الواثق) إلى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه، فأبى إلا المعاندة، فعجله الله إلى ناره، ووكل بالرأس من يحفظه ويصرفه عن القبلة»[1].

وظاهر أن بعض غضب الواثق سببه ثورة أحمد بن نصر، وخروجه عن الطاعة وحمل الناس على العصيان، وجاء خلق القرآن خاتمة الغضب، ومظهر الانتقام. ولم يتعرض الواثق لأحمد بن حنبل، ولكن روى بعضهم أن الواثق أمره ألا يساكنه بأرضه، فاختفى ابن حنبل حتى مات الواثق.

---

(1) انظر: «طبقات الشافعية» و «تاريخ الخلفاء» و «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

ثم مات الواثق سنة 232 هـ وبويع للمتوكل فلم يتحمس للقول بخلق القرآن، ففترت حركة الامتحان حتى سنة 234 هـ، «فنهى فيها عن القول بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الآفاق، وتوفر دعاء الخلق له، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم، الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في إحياء السنة»[1]، مع ما كان عليه من الظلم والعسف.

وكما شغِل الناس في العراق ـ مستقر الدولة ـ بالجدل في خلق القرآن شغل الناس في كل قطر من الأقطار الإسلامية، فكان الجدل بين العلماء وامتحان الأمراء للعلماء والقضاة والحكام في مصر والشام وفارس وغيرها من البلدان.

فيحدثنا أبو المحاسن في كتاب **«النجوم الزاهرة»** أن كتاب المأمون الأول الذي صدر لإسحاق بن إبراهيم ـ والي بغداد ـ في ربيع الأول سنة 218 هـ وصل إلى مصر في جمادى الآخرة ونصه كنصه، وكان الوالي على مصر نصر بن عبد الله الملقب «كَيْدَر»، فامتحن كيدرُ قاضيَ مصر هارون بن عبد الله الزهري، فأجاب بالقول بخلق القرآن؛ وامتحن الشهود، فمن توقف منهم عن القول بذلك سقطت شهادته[2]، وامتحن القضاة وأهل الحديث وغيرهم[3].

وقال كيدر يمتحن الناس حتى جاء الخبر بموت المأمون قبل أن يقبض على من طلبه المأمون؛ ثم ولي مصر المظفر بن كيدر، فأتاه كتاب المعتصم يأمره أن يمتحن العلماء بخلق القرآن بمصر ففعل ذلك. ثم ولي موسى بن العباس مصر سنة 219 هـ، فيذكر أبو المحاسن أنه أباد فقهاء مصر وعلماءها إلى أن أجاب غالبهم بالقول بخلق القرآن»[4].

وكان من أشد الناس تحمساً للقول بخلق القرآن، وتعذيب من أنكر من المصريين، محمد بن أبي الليث قاضي مصر في بعض أيام المعتصم وفي أيام الواثق، وكان يناصر المعتزلة، وكان حنفي المذهب، وكان يكره المالكية والشافعية، فاضطهدهم واستغل المحنة بخلق القرآن لتعذيبهم والإيقاع بهم، وبجانبه شاعر مصر إذ ذاك الحسين بن عبد السلام الجمل يشيد بذكره ويتشفى ممن نكل به.

---

(1) «طبقات الشافعية» للسبكي.

(2) كان الشهود في كل مدينة أشخاصاً معينين يزكون ويعدلون وتسجل أسماؤهم وتزاد وتنقص، لا أن كل إنسان يحق له أن يشهد، وبهذا التفسير يتضح معنى ما ورد في هذا الباب.

(3) «النجوم الزاهرة» 2/ 218.

(4) النجوم الزاهرة2/ 232.

ويذكر في قصيدة من قصائده أنه نكل بالشافعية والمالكية، وما زال يعذبهم حتى اعترفوا بخلق القرآن، وصار الأمر كما قال [من الكامل]:

كل ينادي بالقُرآن وخلقه فَشَهَرْتَهُمْ بمقالة لم تُشْهَر
لم ترض أن نَطَقَتْ به أفواهُهُم حتى المساجدُ خَلْقَه لم تُنْكِرِ
لما أَرَيتَهُمُ الردى متصوَّرا زعموا بأن الله غيرُ مُصَوَّرِ

فبعض الناس لزم بيته فلم يظهر، وبعضهم هرب إلى اليمن، وكان ممن هرب ذو النون المصري الصوفي، ثم عاد فقبض عليه وامتحن فأقر.

ولما ولي الواثق ورد كتابه على محمد بن أبي الليث بامتحان الناس أجمعين، فلم يبق أحد من فقيه ولا محدّث ولا مؤذن ولا معلم حتى أُخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس وملئت السجون ممن أنكر المحنة؛ وأمر ابن أبي الليث أن يكتب على المساجد: (لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق)، فكتب ذلك على المساجد بفسطاط مصر، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المساجد، وأمرهم ألا يقربوه[1].

واستمر الحال على ذلك في أيام الواثق، ثم ورد كتاب المتوكل مصر برفع المحنة والسكوت عن هذه المقالة جملة.

وكان ممن نُكِّل به بمصر في أيام الواثق يوسف بن يحيى البُوَيْطي صاحب الإمام الشافعي ووارث علمه ـ وشى به حَرْمَلة والمزني وابن الشافعي، ولعلهم بخسوا عليه علمه. وقيل وشى به ابن أبي الليث الحنفي قاضي مصر، فكتب ابن أبي دؤاد إلى والي مصر أن يمتحنه، فأبى أن يقول بخلق القرآن، وقال: «إنما خلق الله الخلق بكنْ، فإذا كانت مخلوقة، فكأن مخلوقاً خلِق بمخلوق، ولئن أُدخلتُ عليه (على الواثق) لأصدقنه، ولأموتن في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم. وقد حُمل من مصر إلى بغداد ومات في سجنها سنة 231 هـ.

ولم يقتصر الأمر على محاكمة الولاة للناس؛ بل كانت مجالس الخاصة والعامة تلوك هذه المسألة. فإذا جلس عالم مجلساً سأله سائل: هل القرآن مخلوق؟ وإذا خلا الناس بعضهم إلى بعض تحدثوا في أخبار خلق القرآن؛ ومن حقد على آخر وأراد أن يدسّ عليه اتهمه بأنه يقول القرآن غير مخلوق.

(1) استقينا هذا من مواضع مختلفة من كتاب «الولاة والقضاة» للكندي.

وقد ورد من ذلك أن البخاري اتهم بأنه يقول إن اللفظ بالقرآن مخلوق، فلما كان بنيسابور وحضر الناس لسماعه قام إليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في اللفظ بالقرآن، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فأعرض عنه ولم يجبه، فأعاد السؤال فأعرض عنه، ثم أعاد فالتفت إليه البخاري وقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة. فشغب الرجل وشغب الناس، وتفرقوا عنه[1].

وسبب شغبهم عليه أنه أراد أن يفرق بين القرآن وهو كلام الله، والقرآن الذي هو نطقنا به، وكتابتنا له، وأراد أن يقول إن الأول قديم والثاني محدَث، فشغبوا عليه لأنه يقول إن الثاني محدث، إذ يريدون أن يقال إنه قديم حتى ألفاظنا به.

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة، وأسئلة وإجابات، وفتن ودسائس، بل وأدخلوا المسألة في المزاج والأدب أيضاً.

رووا أن رجلاً من الظرفاء سمع آخر يقرأ قراءة قبيحة، فقال: «أظن هذا هو القرآن الذي يزعم ابن أبي دؤاد أنه مخلوق».

ودخل عبادة المخنث على الواثق وقال له: يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك في القرآن. قال: ويلك، القرآن يموت؟ قال: يا أمير المؤمنين كل مخلوق يموت، بالله يا أمير المؤمنين من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟ فضحك الخليفة وقال: قاتلك الله! أمْسِكْ.

وقال أبو العالية [من البسيط]:

لو كان رأيك منسوباً إلى رَشَدٍ	وكان عزمك عزماً فيه توفيقُ
لكان في الفقه شُغْلٌ لو قنعتَ به	عن أن تقولَ كلامُ الله مخلوقُ
ماذا عليك وأصل الدين يَجمَعُكُمْ	ما كان في الفرع لولا الجهل والموقُ

وكان بعض القصاص بأصبهان يتشدد في القول بخلق القرآن، فسأل عن معاوية: هل كان مخلوقاً؟ فقال: نعوذ بالله من نهايات الجهالات... إلخ.

* * *

وبعد، فما هذه المسألة وكيف وصلت إلى ما وصلت إليه؟ وكيف بلي بها المسلمون

(1) السبكي في «طبقات الشافعية» 2/ 10.

هذا البلاء؟ وما الداعي إليها؟ وما وجهة نظر كل فريق؟ وما نتائجها؟ هذه أسئلة تجول في ذهن الباحث لأن المسألة غريبة في بابها، وكانت أشبه بمحكمة التفتيش تمتحن فيها العقائد ويعذب عليها الناس.

أما الداعي لحزب الحكومة من معتزلة وخلفاء، ففي رأيي أن نيتهم حسنة ومقصدهم حميد، فقد رأى المعتزلة من أول أمرهم ـ من عهد واصل وعمرو بن عبيد ـ أن عقائد الناس قد فسدت ويجب تصحيحها، وفي نظرهم أن التصحيح يجب أن يدور على توحيد الله وعدله، وجرهم القول في التوحيد إلى التوحيد بكل معانيه، ورأوا أن القول بقدم القرآن تعديد للقديم، كما أنكروا الصفات لأن فيها تعديداً، وأنكروا رؤية الله لأن فيها تجسيماً، فأرادوا أن يدعوا الناس إلى تنزيه فلسفي وتوحيد فلسفي لا تجسيم فيه، ولا تشبيه، ولا تعدد، وكانوا يبثون دعاتهم في الأمصار والبلاد النائية لدعوة الناس إلى ذلك، فإذا أتيحت لهم فرصة في سلطة وقوة استعملوهما؛ فمن رأوا منه انحرافاً عن الدين، وميلاً إلى الإلحاد، وإفساداً لعقيدة الناس، حاربوه وهددوه، وإن استطاعوا قتلاً قتلوه، وبذلوا جهداً كبيراً في نشر مذهبهم، وعنونوه بمذهب التوحيد والعدل، وأرسلوا الدعاة لذلك في الهند وفي المغرب وفي مصر والشام وفي فارس، فلبى دعوتهم خلق كثير ـ ولكن في أدوارهم الأولى لم يظفروا بانضمام الحكومة إليهم ـ نعم ظفروا بالحكومة في آخر الدولة الأموية، ولكنها كانت صائرة إلى الزوال، وكانت في شغل عن الاعتزال بتوطيد مركزها الذي ينهار. فلما جاء المأمون في العصر العباسي مال إلى نفس الفكرة، ورأى أن يكوّن مجمعاً يتباحث عنده في المذاهب، وينقد صحيحها من فاسدها، ويكون الجدل حُرّاً والبحث صريحاً، فما اتفق عليه الرأي ألزم الناس العمل به[1]. وشاء القدر أن يكون مظهر هذا مسألة خلق القرآن، لأنها أثيرت من قبل ـ كما رأيت ـ ولأنها مسَّت أصلاً من أصول الدين وهو التوحيد؛ وكان يمكن أن يكون المحك مسألة أخرى كرؤية الله يوم القيامة، وكخلق الأفعال؛ ونحو ذلك من مسائل الاعتزال؛ ولكن مسألة خلق القرآن كانت أوضح، وعُذْرُ المنكر فيها أضعف، فإن رؤية الله يستطيع أن يهرب المجيب بأنا سنكون يوم القيامة خلقاً آخر، ليست عيوننا كعيوننا في الدنيا، ولأن مسألة خلق الأفعال ليست جلية، ففي القرآن آيات تدل على هذا وذاك، أما خلق القرآن فعليه الأدلة العقلية والنقلية جلية.

ثم في كل مسائل التاريخ توجِّه الظروف الحوادث جهات قد لا تخطر على البال؛ فقد

---

(1) انظر: دليل ذلك فيما نقلناه عنه قبل.

أصدر المأمون «ديكريتو» بتحليل المتعة وبتفضيل عليّ، ولكن لم تتطور الحوادث فيهما كتطورها في هذه المسألة، لأن المأمون اكتفى فيهما بالقرار ولم يصدر أمراً بالامتحان؛ أما في خلق القرآن فأصدر أمراً بالامتحان، وكانت وجهة نظره في ذلك أن القضاة والشهود يجب أن يكونوا مؤمنين ولا يوثق بأحكام القضاة ولا شهادة الشهود إذا فسدت عقيدتهم؛ كما صرّح هو بذلك في كتابه الأول، ومن اعتقد بِقِدَم القرآن فقد أشرك، ومتى أَشرك لم يصح منه حكم ولا شهادة؛ ولكنه نظر فرأى قوماً لما امتحنوا أنكروا القول بخلق القرآن وقوماً لم يريدوا أن يصرّحوا؛ وغاظه جداً أن يرى قوماً من هؤلاء وهؤلاء يعرف منهم سوء النية وضعف الدين، فمنهم المرتشي والمرابي، وأنهم قد حملهم على مخالفته حب الحظوة عند العامة، فتألم من هذا. وكان المأمون مع حلمه له لحظات حدَّة، وانفعالات غضب، فثار ثائره واشتد في طريقه، وغلا في عمله، ومَن حوله من المعتزلة يدفعونه أيضاً إلى ذلك لأنه وفْق عقيدتهم، ولأنه وفْق هواه.

ومن الناحية الأخرى، فالناس من طبيعتهم حُب المعارضة والعطف عليها سواء في ذلك المعارضة السياسية والمعارضة الدينية، وهم أشد تحمساً للمعارضة الدينية، فوقف المأمون ورجاله في صف، ووقف هؤلاء العلماء المعارضون والعامة من ورائهم، وتكوّن بذلك معسكران، وكلما أفرطت الحكومة في العسف أفرط العامة في التصفيق للمعارض. وظلت كل خطوة تدفع إلى ما وراءها. وكلما علت نغمة حزب أعلى الآخر نغمته حتى تفوقه. وفي عهد المعتصم صار زعيم الحكومة الخليفة؛ وحوله العلماء المعتزلة ورجال الدولة؛ وزعيم المعارضة أحمد بن حنبل وحوله قلوب الشعب.

وتورطت الحكومة وأصبح من الصعب رجوعها، لأنها من ناحية تعتقد أنها على حق، وأن خصومها ليسوا إلا مشاغبين، وأكثرهم يحب التصفيق أكثر من حبهم للحق. ومن ناحية أخرى فالرجوع عن ذلك يضيع هيبة الحكومة، ويمكن العامة وقادتهم الجهال في نظرهم من السيطرة على الحكومة، وفي هذا خطر كبير.

هذه هي وجهة نظر المعتزلة والحكومة. وأما وجهة نظر المعارضِين، فيظهر لي أنهم لم يكونوا جميعاً على رأي واحد كما كانت المعتزلة بل كانوا أصنافاً، أمثَلُهم قوم كانوا في باطن أنفسهم مع المعتزلة في أن القرآن مخلوق، ولكنهم يرون أن الكلام في هذا لا يصح، ولا يصح أن يصل إلى العامة، لأنهم ليسوا أَهلاً للنظر، وأنا إذا قلنا لهم القرآن مخلوق لم يبق في نفوسهم إلا شيء واحد هو عدم التقديس والإجلال، وهذا يدعو إلى ضعف العقيدة،

فوجب أن يسد هذا الباب بتاتاً، حفظاً لدين العامة وهم السواد الأعظم في الأمة. ولذلك كان هؤلاء إذا سئلوا لم يجيبوا ولم يقولوا إنه مخلوق ولا إنه غير مخلوق، ولا يزيدون عن قولهم إنه كلام الله. وزادهم إيماناً بذلك أنها مسألة لم تثر في عهد النبي ﷺ ولا صحابته، فما الداعي إلى إثارتها الآن؟ وقد كان إيمان النبي ﷺ والصحابة والتابعين موفوراً من غير هذه المسألة، والقول فيها بنفي أو إثبات.

ومن هذا القبيل ما روي أن الواثق أُتِيَ بشيخ بحضرة ابن أبي دؤاد، فسئل: ما تقول في القرآن؟ قال الشيخ لابن أبي دؤاد: لم تنصفني ولي السؤال. قيل: سل. قال: هل هذا شيء علمه رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر والخلفاء؟ أم شيء لم يعلموه؛ فقال ابن أبي دؤاد: لم يعلموه. فقال الشيخ: سبحان الله! شيء لم يعلموه، أعلمته أنت؟ وفي رواية أنه أعاد عليه السؤال، فقال ابن أبي دؤاد: علموه ولم يَدْعوا إليه. فقال الشيخ: هل وسعهم ذلك؟ قال: نعم؛ قال الشيخ: أفلا وسعك ما وسعهم؟!.

ومثله ما رواه «**العقد الفريد**» أن بشراً المريسي كتب إلى أبي يحيى منصور بن محمد يسأله: القرآن خالق أو مخلوق؟ فكتب إليه أبو يحيى: «عافانا الله وإياك من كل فتنة، وجعلنا وإياك من أهل السنّة، وممن لا يرغب بنفسه عن الجماعة، فإنه إن يفعل فأَعْظِمْ بها مِنَّةً، وإن لا يفعل فهي الهلكة، ونحن نقول: إن الكلام في القرآن بدعة يتكلف المجيب ما ليس عليه، ويتعاطى السائل ما ليس له، وما نعلم خالقاً إلا الله، وما سوى الله فمخلوق، والقرآن كلام الله، فانته بنفسك إلى أسمائه التي سماه الله بها، فتكون من المهتدين، ولا تسمِّ القرآن باسم من عندك فتكون من الضالين. جعلنا الله وإياك من ﴿ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾[1] [الأنبياء: ٤٩].

وقد روي أن البوَيْطِي قال له الوالي: قل إن القرآن مخلوق فيما بيني وبينك، قال: «**إنه يقتدي بي مائة ألف ولا يدرون المعنى**»[2].

ومن أجل هذا كان أحمد بن حنبل يكره من يتكلم في المسألة بنفي أو إثبات، فقد روي أنه قيل للكرابيسي: ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله غير مخلوق، فقال له السائل: فما تقول في لفظي بالقرآن؟ فقال: لفظك به مخلوق. فروي هذا لأحمد بن حنبل، فقال:

---

(1) «العقد» 1/ 327.

(2) «الطبقات» 1/ 276.

هذه بدعة. وروي أن السائل رجع إلى الكرابيسي ونقل له قول أحمد واستنكاره، فقال الكرابيسي: إذاً فتلفظك بالقرآن غير مخلوق. فرويت لأحمد فأنكر ذلك أيضاً وقال: هذه بدعة[1]. وعلق السبكي على ذلك بقوله: «وهذا يدلك على أن أحمد إنما أشار بقوله (هذه بدعة) إلى الكلام في أصل المسألة... والسلف لم يكونوا ينكرون أن لفظنا حادث، وأن سكوتهم إنما هو عن الكلام في ذلك لا عن اعتقاده». وقال في موضع آخر: «والسر في ذلك تشديدهم في الخوض في علم الكلام خشية أن يجرهم الكلام فيه إلى ما لا ينبغي، وليس كل علم يفصح به».

هؤلاء هم أمثل المعارضين؛ وهناك قوم أداهم السخف إلى القول بقدم القرآن حتى المكتوب في المصاحف، والملفوظ به في ألسنتنا، وهو قول جر إليه ضيق النظر وضعف العقل، وقد نسب الذهبي إلى ابن حنبل القول بقدم الألفاظ، وما أظنه كذلك، كما نفاه السبكي عنه نفياً باتاً.

فإن نحن تساءلنا: أي الحزبين على حق؟ قلنا: إن المعتزلة والمأمون وإن كان رأيهم العلمي حقاً وصحيحاً، فإن خصومهم على حق في ألا تثار هذه المسألة أمام العامة. وقد أخطأ المعتزلة والحكومة خطأين:

الأول: إرادتهم إشراك العامة في هذه المسائل، والعامة أبعد الناس عن ذلك، وكيف يفهمون علم الكلام وهو علم دقيق تاهت فيه عقول الخاصة؟ إنما هو للفلاسفة وأمثالهم، لا للعامة وأشباههم. هل يريد المعتزلة أن يفهم العامة صفات الله، وهل هي عين الذات أو غير الذات، وأن الرؤية تقتضي أن يكون المرئي محدوداً في مكان؟! إن فهموا هذا فهو خرق في الرأي، وقد قبل النبي ﷺ من الجارية أن تعتقد أن الله في السماء وأن تشير إليه، لأن عقلها لا يسمح لها بأكثر من ذلك، ولم يحاول أن يفهمها أنه ليس في مكان، فمحاولة المعتزلة تفهيم العامة ما هو أدق من ذلك تكليف بما لا يطاق.

والخطأ الثاني: حملهم الحكومة أن تتدخل بسلطانها وسيوفها وسياطها وجنودها وولاتها في هذه المسألة، فكأنهم أرادوا أن يجعلوا مجالسهم للجدل والمناظرة مجمعاً كمجامع القساوسة يقررون فيه ما يشاؤون، ثم يرغمون الناس على القول بما يقررون، بل زادوا عليهم قسوة وتعذيباً، وقد دلوا بعملهم هذا على جهلهم بنفسية الشعوب، وجهلهم

---

(1) «الطبقات» 1/ 252.

بتاريخ انتشار العقائد؛ فالعقيدة لا ينشرها التعذيب، إنما ينشرها الإقناع، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. وقد غلوا غلوّاً شنيعاً في أنهم عدوا السكوت عن القول بخلق القرآن إشراكاً؛ فالإسلام عماده «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، فمن قالها عصم دمه وحسابه بعد على الله.

وأشد ما يدعو إلى الغرابة أن يكون مصدر هذا التعذيب والمحنة هم المعتزلة الداعين إلى حرية الفكر والقائلين بسلطة العقل، فقد كان الظن بهؤلاء التسامح في العقيدة والبعد عن الضغط والتعذيب. ولكن المعتزلة كما قلنا كانوا عقليين، وكانوا متزمتين في عقليتهم، فهم يؤمنون بسلطان العقل، ولكنهم يرون أن من لا يحكّم عقله كما حكّموا أنعام أو كالأنعام. ويجب أن يحمل من لا يعقل على قول من يعقل؛ وفاتهم أن العقول متفاوتة وأنماطها مختلفة، وأن القول بسلطان العقل يقضي أن يعذر من ضاق عقله ويسمح له أن يسير في حياته حسب عقله الضيق ما لم يضر بمصلحة عامة.

لقد تجلى في هذه الحركة بأجلى بيان صراع العقل والعاطفة، كان العقل والمنطق في جانب المعتزلة، والعواطف في جانب الجمهور والمحدّثين. وكان عقل المعتزلة عقلاً حادًّا جافاً فلسفياً، وأضعف نقطة فيه أنه يراد أن يفرض على العامة فرضاً، يراد أن تكون الأمة فلاسفة تعرف الجوهر والعرض والكمية والكيفية، والمحدود واللامحدود، والوحدة والتعدد والمكان والجهة، وإلى الآن لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة على هذا النمط، ولا أدري إن كان ذلك في مصلحة الإنسانية أو لا.

والمعارضون شعب يؤمن بقلبه لا عقله، ولا يستطيع أن يفهم ما يقوله المعتزلة في صفات الله، وزادهم فيه كراهية أن الحكومة تنصره، والجنود بسيوفها وسياطها تؤيده، وأصحاب المناصب الكبيرة في كل ولاية تَمْتَحِن فيه، والناس دائماً يكرهون من أعماق قلوبهم هذه المظاهر، ويدْعون الخارج عليها بطلاً، ويجلّون رجال الدين يوم يبتعدون عنها، ويحترمون من يزهد فيها. وكُتُب التراجم مملوءة بإطراء من رفض عطاءً من والٍ وسلطان؛ فلما رأوا السلطة تؤيد القول بخلق القرآن جال الشك في نفوسهم، وأحسوا إحساساً من طريق الإلهام أن هذا القول لا يتفق والدين؛ والعقلاء من علماء المحدّثين فطنوا إلى هذا ورأوا أن العامة إذا تفلسفوا ألحدوا، وإذا قلت لهم إن القرآن مخلوق فذلك يساوي أنه يصح الرد عليه، ويجوز الإتيان بمثله وتصح مخالفته، ويمكن للعقل أن يأتي في التشريع ونحوه بخير منه، إلى غير ذلك من المعاني الغامضة التي قد تجول ـ مع غموضها ـ في أنفسهم ولا

يستطيعون التعبير عنها، فرأى هؤلاء العقلاء من المحدّثين أن الكلام في نفس الموضوع لا يصح لا بالنفي ولا بالإثبات، وعبروا عن ذلك بأن الكلام فيه بدعة، حتى امتنعوا أن يقولوا ما هو ظاهر بالبداهة لا ينكره عاقل، وهو أن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، والحروف والورق في المصاحف مخلوقة، فهذا يكاد يكون محسوساً، فألفاظنا تفنى بمجرد النطق بها، والمصحف عرضة للحريق والفناء بالزمان، ولكنهم مع إيمانهم بهذا لا يريدون أن يقولوا به للمبدأ الذي ذكرنا. فتلاقى عقل العقلاء من المحدّثين مع عواطف العامة، وكونوا جبهة واحدة، وزادهم قوة معنوية أن الجنود والسلاح ليست معهم، وأن العذاب يوقَّع عليهم، وأن فضيلة التضحية إنما تظهر من جانبهم، وكلما عذب أحد من رجالاتهم زادهم برأيهم إيماناً ـ وهذا ما صرح به كبراؤهم كأحمد بن حنبل وأحمد بن نصر والبوَيْطِي، فقد قالوا جميعاً أقوالاً متشابهة تدل على أن إيمان العامة أصبح في عنقهم، وأن إقرارهم بخلق القرآن هزيمة للشعب، وهزيمة لإيمان الشعب، وشعور بخذلان الدين، فليضحوا بدمائهم وأنفسهم نصرة للدين وإعلاءً لكلمة الله.

ومن الحق أن نقول إن في كل من المعسكرين كان مخلصون لعقيدتهم، فأنا أعتقد أن مثل المأمون والواثق وأحمد بن أبي دؤاد كانوا مخلصين في آرائهم، رأوا أن ما يقولونه هو الحق، وأنا معهم أنه هو الحق، وإن لم أكن معهم في أن كل حق يقال لكل إنسان، وإن لم أكن معهم أيضاً في إلزام الناس أن يقولوا ما أرى أنا أنه الحق، ولكن الكثير في هذا المعسكر أتباع كل سلطان، إن قالت السلطة هو أحمر فهو أحمر، أو أسود فهو أسود. ويعبر عن ذلك تمام التعبير ما روي من أن جندياً قال لأحمد بن حنبل لما امتُحِن أمام المعتصم: «ويحك! إمامُك على رأسك قائم، والناس حولك، وتريد أن تغلب هؤلاء جميعاً؟»، وكثير من هؤلاء رأوا أنهم لا يستطيعون أن يبقوا في مناصبهم إلا إذا جاروا السلطة في رأيها فقالوا بذلك؛ كما أن في المعسكر الآخر مخلصين كابن حنبل وأشباهه، ومنهم من أعجبه تصفيق العامة، خصوصاً إذا لم يصل الأمر إلى السيف، ففضلوا أن يكونوا أبطال العامة على أن يكونوا جنوداً مجهولين في معسكر السلطان، لا سيما وكره العامة يكون أحياناً أنكى وأوجع من سياط الحكومة، ومكافأة الجمهور قد تكون أروع من مكافأة الحكومة؛ لقد كوفىء أحمد بن حنبل من جمهور المسلمين مكافأة أين منها مكافأة المأمون والمعتصم والواثق لابن أبي دؤاد؟ لقد مات أحمد فقال فيه القائل [من الكامل]:

أضحى ابن حنبل محنة مأمونة ... وبحب أحمدَ يُعْرفُ المتنسِّكُ
وإذا رأيت لأحمدٍ متنقِّصاً ... فاعلم بأن سُتُورَه ستُهتَّك

ويقول عبد الوهاب الوراق في جنازة ابن حنبل: «ما بلغنا أن جمعاً كان في الجاهلية والإسلام مثله، حتى إن المواضع التي وقف فيها الناس مسحت وحُزِرَتْ، فإذا هي نحو من ألف ألف، وحزرنا على السور نحواً من ستين ألف امرأة»، وكان الناس في الشوارع والمساجد حتى تعطّلَ بعض الباعة، وحيل بينهم وبين البيع والشراء، وقيل في عدد المصلين عليه إنهم كانوا نحو ألف ألف وثلاثمائة ألف سوى من كان في السفن إلخ.

أضف إلى ذلك حرمة العلماء والمحدِّثين له، حتى إن من وثّقه ابن حنبل وُثِّق، ومن ضعَّفه ضعف، وكان أحد الأسباب التي يَبْنِي عليها توثيقه وتضعيفه القول بخلق القرآن وعدمه.

وكان بجانب هؤلاء العقلاء من المعارضين طائفة أخرى سخيفة ضيقة العقل، لا تمتنع عن الكلام في القرآن، ولكنها تقول بقدمه حتى المكتوب والملفوظ، وربما دعاهم إلى ذلك أنهم رأوا الأئمة الكبار كأحمد بن حنبل يعارضون المعتزلة فلم يفهموا سر معارضتهم ووجهة نظرهم، فظنوا أن المعتزلة يقولون بخلق القرآن، فيجب أن يقولوا هم بقدمه في كل مظاهره، وقد حكي هذا القول عن كثيرين.

ثم نلاحظ أن ما نقل إلينا من المناظرات كان ضعيفاً سطحيًّا، فلم يتعرض المتجادلون لجوهر المسألة ولا أثاروا حقيقة المشاكل، ولا برهنوا البراهين العقلية على وجهة نظرهم، ولا دخلوا في الصميم من الموضوع. وإذا نحن وازنّا بين هذه المناقشات التي رويت وبين الكتب التي صدرت عن المأمون، وجدنا كتب المأمون تعرضت لجوهر الموضوع، وأبانت وجهة نظره ونظر حزبه بخير مما تعرضت له المناظرات. ولعل السبب في ذلك أمران:

الأول: أن المأمون أثناء المناظرات كان قد لحق بربه وخرج من ميدان المناظرة، وقد كان من أكبر أصحابه عقلاً ومن أقدرهم إقناعاً، ومن أوقفهم على حقيقة الموضوع.

والثاني: أن المناظرة كانت بين المعتزلة وخصومهم، وخصومهم محدّثون لا يرون علم الكلام ولا يقرأونه، ولا يتعلمون مصطلحاته وقواعده ومبادئه، فكان المعتزلة إذا ناظروهم في شيء من ذلك قال المحدثون: لا نعلم شيئاً مما تقولون، كما حدث مع ابن حنبل، فيضطرون إذاً إلى المجادلة فقط في النصوص وفي المنقول لا المعقول، وهي دائرة ضيقة لا تتسع لبيان الأسباب الخفية والدواعي العقلية.

* * *

ولعل المعتزلة أو كبراءهم كانوا يؤملون من وراء هذه المسألة آمالاً واسعة، فكانوا

يؤملون أن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، كما أن الإسلام دينها الرسمي، فإذا تم ذلك انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة، وأصبح أكثر المسلمين معتزلة، فوحدوا الله كما يوحدون، واعتنقوا أصول الاعتزال كما يعتنقون، وتحرر المسلمون في أفكارهم، فأصبح المشرّعون لا يتقيدون بالحديث تقيد المحدّثين، إنما يستعملون العقل ويزنون الأمور بالمصالح العامة، ولا يرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآناً أو حديثاً مجمعاً عليه؛ وتتحرر عقول المؤرخين من المسلمين، فيتعرضون للأحداث الإسلامية بعقل صريح ونقد حر، فيشرّحون أعمال الصحابة والتابعين ويضعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس؛ ثم تهجم العقول على فلسفة اليونان والهند والفرس فتستقي منها، وتُعْمِل - فيها - عقولها، وتأخذ منها ما لا يتنافر مع القرآن والحديث المجمع عليه. وتتحرر عقول العامة فلا يخافون من جنٍّ، لأن الجن لا ترى، ولا تصدق بغول وسعلاة، وعلى العموم لا يشلها الخوف من الخرافات؛ ولا يشلها الخوف من الله لأن الله في نظر المعتزلة ليس حاكماً مستبداً بل هو تعالى قد ألزم نفسه بقوانين العدل، فالعدل سيرته تعالى وسيرتنا، وقانونه وقانوننا، ثم يؤمن الناس أنهم متسلطون على إرادتهم، قادرون على الخير والشر، ما صدر من خير فمن خلْقهم وبإرادتهم، وما صدر من شر فمن خلقهم وإرادتهم، ومن أجل ذلك يُجْزَوْن الجزاء الحسن والجزاء السيِّء، فلا يرتكن أحد إلى القدَر، ولا يتوقع مسيء مثوبة، ولا محسن عقوبة، بل جزاء الإحسان الإحسان، والإساءة الإساءة، وبهذا تكثر أعمال الخير في العالم، وتقل أعمال الشر، لأن التشكك في النتيجة، واعتقاد الإنسان أنه قد يغفر له إذا أساء، وقد يعاقب إذا أحسن، يقلل إيمانه في الخير والشر. قالوا: فإذا سَرَت هذه المبادىء في الناس ونفّذتها الحكومة زمناً، أشربتها قلوبهم، وجرت عليها عاداتهم، ونشأ عليها ناشئهم، فأصبح العالم الإنساني خير العوالم؛ فلنحتمل شرور المحنة، ولتذهب بعض الضحايا، فالغاية تبرر الوسيلة، ولا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل.

لعل هذا وأمثاله كان هو ما يتوقعه كبار المعتزلة عندما انغمسوا في المحنة، ولكن ماذا كان؟

كَرِه الناس الاعتزال لأن الحكومة احتضنته، ولأن المعتزلة أيام دولتهم عسفوا بالناس وبالمحدّثين والعلماء، واستباحوا دماءهم وملأوا منهم السجون؛ واستغل المشنعون هذا فأساؤوا سمعتهم، وشوَّهوا دعوتهم، ودخلوا على أذهان العامة من الباب الذي يتفق وعقليتهم. قالوا: إن المعتزلة لا يرون أن الله يُرى يوم القيامة، فحرموا المؤمنين من أكبر

لذة، والمعتزلة يقولون بخلق القرآن، فأنكروا قدسيته وعظمته وجلاله؛ وقالوا إن الإنسان يخلق أفعال الناس، فجعلوا مع الله آلهة يَخلقون. ثم كان المعتزلة في دولتهم لا يضحّون، بل يغنمون المال والمناصب والجاه، والمحدّثون يضحون بالمال والمناصب والجاه والنفس، والناس مع من يضحي ولو لم يسألوا لِمَ ضحَّى. فتجمّع في اسم الاعتزال كل هذه المعاني الكريهة وأمثالها.

وجاء المتوكل فأعلن سنة 234 هـ إبطال القول بخلق القرآن، وهدّد من أثار هذه المسألة، ودعاه إلى ذلك ما رأى من قوة الرأي العام ضد الاعتزال، وما سببته هذه المسألة من مشاكل للدولة؛ فرأى أن يخلص من هذه المشاكل، ويريح نفسه وحكومته منها، ولم يقف موقف الحياد، بل أظهر الميل للمحدِّثين، ووقف بجانبهم «فاستقدم المحدِّثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم، وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدّثوا بأحاديث الصفات والرؤية. وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه في جامع المنصور، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس؛ وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له. . . . ثم أمر نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث، (وهو الذي عذب الناس في المحنة)، وأن يضربه ويطوف به على حمار ففعل. . . وولي القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك»[1]. ومدح أبو بكر ابن الخبازة المتوكل في ذلك فقال [من الطويل]:

وبعدُ فإن السنّة اليوم أصبحت ... معزَّزَةً حتى كأنْ لم تُذَلَّلِ

تصول وتسوط إذ أُقيم منارُها ... وحَطّ منارَ الإفْكِ والزُّور من عَلِ

وولى أخو الإبداع في الدين هارباً ... إلى النار يَهْوِي مدْبِراً غير مقبِلِ

شفى الله منهم بالخليفة جعفر ... خليفتِه ذي السُّنّة المتوكِّلِ

خليفة ربي وابنِ عَمِّ نَبِيِّهِ ... وخيرِ بَني الْعَبَّاس مَن منهمو وَلِي

وَجامِعِ شَمْلِ الدينِ بعد تَشَتتٍ ... وَفَارِي رُؤُوسِ المارِقِينَ بمنْصَل

أطال لنا ربُّ العباد بقاءَه ... سليماً من الأهوال غير مبدَّل

وبوَّأه بالنصر للدِّين جَنَّة ... يجاور في رَوْضاتِها خير مرسل

ووصفه المسعودي فقال: «لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في

(1) «تاريخ الخلفاء» ص 138.

الجدال، والتّرك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس **بالتسليم والتقليد**، وأمر الشيوخ المحدِّثين بالتحديث، وإظهار السنّة والجماعة»[1].

ومدحه البحتري بقصائد كثيرة، منها في هذا المعنى الذي نحن بصدده، قوله [من مجزوء الكامل]:

قُـل لـلـخـلـيـفـة جـعـفَـرِ الْـ	ـمُـتَـوَكِّـل ابـنِ الـمـعـتـصـمْ
الـمـرتـضَـى ابـنِ الـمـجـتـبَـى	والـمـنـعِـم ابـن الـمـنـتـقِـمْ
أمـا الـرَّعِـيّـةُ فـهـي مـن	أمـانِ عَـدْلِـك فـي حَـرَمْ
يـا بـانِـيَ الـمـجـد الَّـذِي	قـد كـان قـوِّضَ فـانـهـدَمْ
اسْـلَـم لـديـن مـحـمـد	فـإذا سَـلِـمْـتَ فـقـد سَـلِـمْ
نـلـنـا الـهـدَى بـعـد الـعـمَـى	بِـكَ والـغِـنَـى بـعـد الـعـدَمْ[2]

ومع أنه كان من أظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنّة، واغتفروا له سوء فعاله لرفعه المحنة، ورأى له كثير من المحدِّثين رُؤَى في المنام تذكر أن الله غفر له.

وكان من أثر هذا حدوث رد فعل عنيف، فانتصر المحدِّثون انتصاراً هائلاً، وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم، وأخذوا يجرّحون المعتزلة تجريحاً شنيعاً، بل يجرّحون مَن امتُحن فأقرّ؛ وأخذ أحمد بن حنبل رئيس المحدِّثين يشرّح الناس، فيحكم على هذا بالضعف، وهذا بالقوة، وكان من أكبر أدواته في الميزان القول بخلق القرآن، ولم يرض حتى على من خاف على نفسه فأقرّ، ولم يعدَّ هذا إكراهاً. وسئل: إذا اجتمع رجلان، أحدهما قد امتُحن، والآخر لم يمتَحن، ثم حضرت الصلاة فأيهما يقدَّم؟ قال: يتقدم الذي لم يمتَحن. وسئل عمن قال لفظي بالقرآن مخلوق، فقال: هذا لا يُكلَّم، ولا يُصلَّى خلفه، وإن صلى رجل أعاد. واجتمع الأشعث بن قيس وجرير على جنازة، فقدّم الأشعث جريراً وقال له: إني ارتددت (أي بالقول بخلق القرآن) وأنت لم ترتد. فرَوى هذا الخبر لابن حنبل فأعجب به. وبلغ ابن حنبل أن القواريري سلّم على ابن رياح؛ فلما أراد القواريري أن يزور ابن حنبل قال له: ألم يكْف ما كان من الإجابة حتى سلمت على ابن رياح؟ وردّ الباب في وجهه. وجاءه الخزامي ـ وكان قد بلَغ ابن حنبل أنه زار أحمد بن أبي دؤاد ـ فطرده ابن حنبل، وأغلق وراءه الباب. ونهى الشهود عن أن يشهدوا أمام قاض جهمي (يريد معتزليًّا) ولو استُعدي عليه[3].

(1) المسعودي 2/ 288. (2) ديوانه ص 1996.

(3) نقلنا هذه الأخبار من كتاب ابن الصابوني في ترجمة ابن حنبل (مخطوط).

وتعالت سلطة المحدِّثين وعلى رأسهم الحنابلة، وقوي نفوذهم حتى كانوا حكومة داخل الحكومة، وحتى ذكروا أن محمداً بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ ألّف كتاباً في اختلاف الفقهاء لم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فسئل عن ذلك فقال: لم يكن أحمد فقيهاً، إنما كان محدّثاً، وما رأيت له أصحاباً يعول عليهم، فأساء ذلك الحنابلة، وقالوا إنه رافضي؛ وسألوه عن حديث الجلوس على العرش فقال: إنه محال، وأنشد [من الرجز]:

سبحان من ليس له أنيسُ ولا له في عرشه جليسُ

فمنعوا الناس من الجلوس إليه، ومن الدخول عليه، ورموه بمحابرهم، فلما لزم داره رموه بالحجارة حتى تكدست، وحتى ركب صاحب الشرطة ومعه ألوف من الجند لمنع العامة عنه ورفع الحجارة.

وبالغوا بعد في ذلك، حتى إنه في سنة 323 هـ «عظم أمر الحنابلة ببغداد وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعوام، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، فأرهَجُوا بغداد».

فكان سلطانهم وقوة شوكتهم إجابة لعمل المعتزلة قبلهم. ومن عهد المتوكل ونجم المعتزلة في أفول، ومَن اعتزل فسِرًّا، فإن جهر احتاج إلى شجاعة كبيرة، وعرض نفسه لغضب الناس عليه وكرههم له ـ يروي ابن زولاق في أخبار سيبويه المصري الموسوس المولود سنة 284 هـ والمتوفى سنة 358 هـ «أن سيبويه هذا اشتهى الجدل وعلم الكلام، وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي بن موسى القاضي الواسطي وكان وجه المتكلمين بمصر؛ وكان سيبويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق فيحتمل، لما هو عليه (أي من الوسوسة والجنون)؛ حدثني من حضره يوم الجمعة في سوق الوراقين في جمع كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارسي المتكلم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، فكان سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنه لم يبق في هذه البلدة العظيمة أحد يقول القرآن مخلوق إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه حتى لحقه رجل بنعله»[1].

فمن عهد المتوكل والسيادة للمحدِّثين ومنهجهم، ولم يسترد المعتزلة سلطتهم يوماً بعد المحنة.

---

(1) كتاب أخبار سيبويه المصري ص 18.

لقد كان عمرو بن عبيد أبعد نظراً من ثمامة وابن أبي دؤاد، فقد عرض المنصور على عمرو بن عبيد أن يسمي له قوماً من أصحابه المعتزلة ليعهد إليهم ببعض أموره في الدولة فأبى، ولكن ثمامة وابن أبي دؤاد وأمثالهما اختطوا خطة الانتفاع بالحكومة فخسروا دولتهم. وكان المنصور أصدق نظراً من المأمون، فأدرك المنصور حق الإدراك مركز الخلافة، وأنها فوق الأحزاب وفوق المذاهب الدينية، يستعين بكل المذاهب، ولا يخضع سلطانه لواحد منها، يقرّب المعتزلة إذا شاء، ويقرب المحدِّثين والفقهاء ما لم تقضِ تعاليم أحدهم بشيء يمس سلطانه، فهناك التنكيل. أما في غير ذلك فواسع الصدر لجميعهم. ولكن المأمون خلط بين منصب الخليفة ومنصب المعلم، فأراد أن يكون خليفة ومعلماً معاً، وفاته أن طبيعة الملك والخلافة إصدار الأوامر الحاسمة التي لا تحتمل جدلاً ولا مناقشة. وطبيعة المعلم أن يعرض النظريات، ثم توضع نظرياته على بساط البحث، فتارة تقبل وتارة ترفض، والطبيعتان مختلفتان، فتعرُّض قوانين الدولة وأوامر الخليفة للعبث بها والشك فيها مفسد لها، ونظريات المعلم إذا اتخَذَت شكل «ديكريتو» أفسدت العلم. وهذا ما حدث من المأمون يوم أن أصدر «ديكريتو» بخلق القرآن، فقد صبغ هذه النظرية العلمية صبغة الأوامر الرسمية، وعاقب مخالفها معاقبة من يخالف أمراً رسميًّا، فكانت النتيجة إخفاقاً تامًّا له ولمن خلفه على مبدئه. وكانت إخفاقاً للمعتزلة لأنهم ربطوا أنفسهم به وبهم، ورضوا عنه وعنهم، وغامروا في الفتنة، وتولوا أمر المحنة.

والآن يحق لنا أن نتساءل: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال وانتصار المحدِّثين؟

في رأيي أن ذلك لم يكن في مصلحتهم، وأنه كان خيراً للمسلمين ألا يدخل المعتزلة في أحضان الدولة، وأن يعيشوا كما عاشوا في عهد المنصور، وأول عهد المأمون؛ فلو ساروا على هذا النهج، وسار المحدِّثون على النهج الذي وضعوه لأنفسهم، لانتفع المسلمون من ذلك أكبر نفع، ولتغير تاريخ الإسلام؛ فحزب المعتزلة يمثل حزب الأحرار، وحزب المحدِّثين يمثل حزب المحافظين؛ ومن مصلحة الأمة أن يكون الحزبان، يدفع المعتزلة الناس إلى إعمال العقل، وإطلاق الفكر ويتقدمون الناس بمشاعلهم وأضوائهم ينيرون السبيل أمامهم؛ ويحافظ المحدِّثون على العادات والتقاليد الموروثة، ويتعلقون بأذيال المعتزلة يمنعونهم أن يندفعوا في السير حتى لا يَنْبَتُّوا، فتسير الأمة سيراً هيناً، ولكن إلى الأمام دائماً. وإخلاء السبيل أمام طائفة من الطائفتين وفقدان الأخرى ضار ضرراً بليغاً.

فلما ذهب ضوء المعتزلة وقع الناس تحت سلطان المحدِّثين وأمثالهم من الفقهاء،

وظلوا تحت هذا السلطان من عهد المتوكل إلى ما قبل اليوم بقليل؛ فكانت النتيجة جموداً بحتاً، عِلْم العالِم أن يحفظ الأحاديث ويرويها كما سمعها، ويفسرها تفسيراً لغويًّا ويشرح رجال السند كما شرحه الأقدمون، هذا ثقة، وهذا ضعيف، من غير نقد عقلي؛ وفِقْه الفقيه أن يروي أقوال الأئمة قبله، فإذا عرضت مسألة جديدة لم تكن، فقصارى جهد المجتهد أن يخرّجها على أصول إمامه. وتعجبني عبارة «المسعودي» السابقة، وهي أن المتوكل أمر الناس **بالتسليم والتقليد**؛ فهذه هي طبائع العلماء من عهد المتوكل، تسليم بالقضاء والقدر، وتسليم بما كان وما يكون، وتقليد للسابقين، وتقليد في الفتاوى والآراء، ومن ثَمَّ تكاد تكون الكتب المؤلفة في الحديث والفقه والتفسير، بل والنحو واللغة من عهد المتوكل صورة واحدة، إن اختلفت في شيء فاختلاف في الإطناب والإيجاز والبسط والاختصار. أما الترتيب فواحد، وأما الأمثلة فواحدة، وأما العبارة الغامضة في الكتاب الأول فغامضة في الكتاب الأخير؛ كلها خضعت لأمر المتوكل بالتسليم والتقليد، وانعدمت فيها كلها الشخصية لأن الشخصية عدوة التسليم والتقليد. ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر أجمل من لونهم الذي تلونوا به.

نعم وجد في الإسلام فرقة الفلاسفة وقاموا على أنقاض المعتزلة، وكان من هؤلاء الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ولكنهم في الحقيقة لم يغنوا غناء المعتزلة. لقد كان الفلاسفة فلاسفة أولاً ودينيين آخراً، لا ينظرون إلى الدين إلا عندما تتعارض نظرية فلسفية مع الدين فيجدّون للتوفيق بينهما، أما المعتزلة فكانوا دينيين أوّلاً وفلاسفة آخراً، همهم الأول تعاليم الدين مفلسَفاً، والقرآن معقولاً؛ وهمّ الفلاسفة آراء أرسطو وأفلاطون بحيث لا تصطدم مع الإسلام، وشتان بين النظرتين وبين الصبغتين. من أجل ذلك تعرض المعتزلة لمسائل الدين عن قرب، وتعرضوا للمحدِّثين وصدموهم، وللفقهاء ونازلوهم، وكانوا يقررون الأصل الديني ويردون على مخالفيهم في وضوح وجلاء؛ أما الفلاسفة فأرادوا أن يكونوا في سمائهم الفلسفية، وودوا لو نَحَّوا الدين جانباً، فإن كان ولا بد فمحاولة للتوفيق حتى لا يثور عليهم رجال الدين. لذلك أرى أن الفلاسفة لم يمسوا الحياة الواقعية للمسلمين، وكانوا في فلسفتهم اليونانية كالمفوضية اليونانية في البلاد الإسلامية، لا تمس مصالح الأمة التي تقيم فيها إلا عند التعارض مع مصلحتها. أما المعتزلة فتريد احتلالاً وتريد إصلاحاً وتريد توجيهاً، ولا تطمئن لعيشة العزلة. وناحية أخرى، وهي: أن المعتزلة كانوا أئمة البيان في الأمة العربية، وعلى رأسهم النَّظَّام والجاحظ وبشر بن المعتمر وثمامة، وأحمد بن أبي دؤاد. كل منهم إمام البيان في عصره، قد تثقفوا ثقافة عربية واسعة. يعرفون أشعار

العرب وأخبارهم وآدابهم، ويعرفون المعاني العميقة التي هداهم إليها علم الكلام، فكانوا أدباء من نوع عميق لا يدانيهم فيه غيرهم؛ ومن ثم اخترعوا علم البلاغة ـ كما أشرت من قبل ـ فكانوا من هذه الناحية أكثر اتصالاً بالأمة الإسلامية وأبعد تأثيراً، إن لم يقرأ الناس كلامهم لاعتزالهم قرأوه لأدبهم وبلاغتهم، فكان الاعتزال يندس في ثنايا قولهم العذب، ومنطقهم الفصيح، ومعانيهم السائغة؛ أما عبارة الفلاسفة فعبارة جافة غامضة، كأنها رموز وإشارات، قد ملئت بالمصطلحات الثقيلة والعبارات الركيكة، فكانت وقفاً عليهم وعلى من تتلمذ لهم لا تعدوهم، فكأنهم ألَّفُوها واشترطوا في فهمها أن يكونوا معها ليشرحوها، فكانوا بذلك أمة وحدهم في عقليتهم وعباراتهم، فضاقت دائرتهم، وضعف أثرهم.

ومن أجل هذا لا أرى أن فلاسفة المسلمين سدّوا مسد المعتزلة، بل ظلت سلطة المحدِّثين كما هي لم تتأثر بالفلاسفة أبداً؛ والفلاسفة كانوا يحمدون الله على السلامة منهم، ويرجونه أنه يديم عليهم السعادة التي يشعرون بها في تفكيرهم السماوي الميتافيزيقي.

لقد أدى المعتزلة للإسلام خدمة لا تقدر، فقد جاءت الدولة العباسية تحمي الفرس لأنها قامت على أكتافهم، وطارت من على عاتقهم، ولكن مذاهب الفرس ثنوية وتشبيه وتجسيم ونحو ذلك، وفي إعطاء الحرية للفرس خطر في دخول هذه المذاهب وتسربها إلى المسلمين؛ وَقرّب العباسيون اليهود والنصارى واستخدموهم في الطب وغير الطب، وكلفوهم الترجمة إلى العربية، فكان ذلك داعياً إلى تقريبهم واختلاط المسلمين بهم أكثر من اختلاطهم في العصر الأموي. فشعور الفرس واليهود والنصارى بهذه الحرية مكن طائفة منهم أن يتسللوا بأديانهم القديمة يريدون نشرها، ولذلك نجد في هذا العصر دعاة كثيرين يدعون إلى ثنوية الفرس ومانوية الفرس، وبعض تعاليم اليهودية والنصرانية، وبعض تعاليم الهنود الأقدمين؛ وبعض هؤلاء الدعاة تستروا بالإسلام، وبعضهم دعا دعوته في علانية، وأبيح الجدل والمناظرة في أدق المسائل وأعمقها، ولم يكن المحدِّثون والفقهاء يستطيعون أن يقفوا أمامهم، لأن المحدِّثين وأمثالهم مهرة في النصوص، والذي ينكر الإسلام لا يقتنع بمجرد ذكر آية أو رواية حديث، إنما يريدون دلائل عقلية على وجود الله وعلى نبوة محمد ﷺ؛ وعلى صحة أن القرآن من عند الله، كما يريدون دلائل عقلية على بطلان مذاهبهم؛ وكان هؤلاء جميعاً من ثنوية ويهود ونصارى قد تسلحوا بالفلسفة اليونانية، واستخدموا منطقها فكوّنوا منه براهين على مذاهبهم، واستخدموا اللاهوت اليوناني يدعمون به معتقداتهم؛ فكان لا بد لمن يقنعهم ويرد عليهم أن يتسلح بسلاحهم، وأن يكون على معرفة تامة بأساليبهم وأسرار

مذاهبهم، فيقرع حجة عقلية بحجة عقلية، ويحمي المسلمين من هجومهم، وبث دعواتهم، فلم يقم بهذه المهمة، ويحمل هذا العبء في ذلك العصر إلا المعتزلة، فقد نازلوا الثنوية والديصانية والدهرية، واضطهدوا بشاراً وجرير بن حازم السُّمَني في البصرة، وجعلوا قوماً من الثنوية يدخلون في الإسلام بناءً على دعوتهم، وألفوا الكتب الكثيرة في الرد عليهم، ونازلوا اليهود والنصارى وردوا عليهم، وألفوا في إثبات النبوة عامة، وفي إثبات نبوة محمد خاصة، وأبلوا في ذلك بلاءً حسناً؛ ولعل هذا هو السبب في أنا لا نجد ـ فيما وصل إلينا ـ لتعاليم المعتزلة نظاماً عاماً في البحث شاملاً مرتباً، ولكن مسألة من هنا ومسألة من هناك حسب الجدل والمناظرة، لا حسب العقل الهادىء الذي يرتب في حجرته الأبواب والفصول ترتيباً منطقياً، فالمسائل تثار حسبما اتفق، إما في الجو الوثني أو اليهودي أو النصراني، أو في جو مجالس الخلفاء، أو مجالس العلماء، ويرد عليها المعتزلة، وتدوَّن فيها آراؤهم من غير نظام إلا النظام الزمني في ظهور المسألة.

ولا يدري إلا الله ماذا كان يكون من الشر على المسلمين لو لم يقف المعتزلة هذا الموقف وقت هجوم خصوم الإسلام بهذه القوة التي هجموا بها، بل إن الأسلحة التي تسلح بها المسلمون بعدُ من علم الكلام على النمط الذي وضعه أبو الحسن الأشعري وخلفه، هي ـ من غير شك ـ وليدة الاعتزال، وترتيب لآراء المعتزلة، وتعديل لبعضها، وما كانت تكون لولاهم.

فلما ضعف شأن المعتزلة بعد المحنة ظل المسلمون تحت تأثير حزب المحافظين نحواً من ألف سنة، حتى جاءت النهضة الحديثة. وفي الواقع أن فيها لوناً من ألوان الاعتزال، ففيها الشك والتجربة وهما منهجان من مناهج الاعتزال، كما رأيت في النَّظَّام والجاحظ؛ وفيها الإيمان بسلطة العقل، وحرية الإرادة؛ وبعبارة أخرى خلق الإنسان لأفعال نفسه، وما يتبع ذلك من مسؤولية، وفيها حرية الجدل والبحث والمناظرة، وفيها شعور الإنسان بشخصيته، وعدم تحميل القَدَر كل تبعة ومسؤولية، إلى كثير من أمثال ذلك، وكلها مبادىء ـ كما رأينا ـ قد قال بها المعتزلة وجروا عليها. وربما كان الفارق الوحيد بين تعاليم المعتزلة وتعاليم النهضة الحديثة، أن تعاليم المعتزلة لهذه المبادىء كانت مؤسسة على الدين، وتعاليم النهضة الحديثة مؤسسة على العقل الصرف؛ وبعبارة أخرى كان المعتزلة يرون هذه المبادىء ديناً، والنهضة الحديثة تراها عقلاً، فاتصلت هذه المبادىء عند المعتزلة بالدين أتم الاتصال، ولم تتصل بالدين في النهضة الحديثة، بل كانت في كثير من المظاهر والأحوال خروجاً على الدين.

في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جَنَوا.

الفصل الثاني

الشيعة

عرفنا من الفصل الذي كُتِب عن الشيعة في «**فجر الإسلام**» أن التشيع أساسه الاعتقاد بأن «عليًّا» وذريته أحق الناس بالخلافة، وأن عليًّا كان أحق بها من أبي بكر، وعمر، وعثمان، وأن النبي ﷺ عهد له بها من بعده، وكان كل إمام يعهد بها لمن بعده؛ فأهم خلاف بين الشيعة وغيرهم مسألة «الخلافة» لِمَنْ تكون. وإذ كان الخليفة يجمع في يديه الشؤون الدينية والشؤون السياسية؛ كان الخلاف بين الشيعة وغيرهم خلافاً دينياً وسياسياً، وإن كان الخلاف السياسي مصبوغاً أيضاً بصبغة الدين. وإذ كان النبي ﷺ قد نص على خلافة عليّ في رأيهم، وكان عليّ قد عهد بها لمن بعده، وهكذا؛ فأبو بكر، وعمر، وعثمان، أخذوا حقه، والخلفاء الأمويون والعباسيون معتدون غاصبون للخلافة، والواجب على شيعة عليّ ردّ الحق لصاحبه، والعمل سراً وجهراً على أن يتولى الأمرَ أهله.

وكان يعارض هذا الرأي رأي آخر كان يرى أن النبي ﷺ لم ينص على من يخلفه، وترك الأمر للناس يرون ما يصلح لهم ومن يصلح لهم، فكل ما يتطلبه النبي أن يحافَظ على الدين، وَتُرْعَى تعاليمه ومبادئه، وليختر الناس بعدُ من يرون أنه أقدر على حمل هذا العبء والقيام بتكاليفه. ثم مِن هؤلاء مَن رأوا أن تكون دائرة الاختيار محصورة في قريش، لأن العرب أطوع للقرشيين، ولأن الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية تشد أزره وتحمي ظهره، ولا قبيلة في العرب أعز من قريش؛ ومن هؤلاء من أدعم نظريته بحديث: «الأئمة من قريش»؛ ومنهم من رأى أن دائرة الانتخاب لا تقتصر على قريش، بل تعم المسلمين كلهم، ولو كان عبداً حبشياً متى توافرت فيه شروط الإمامة. وعلى هذا الرأي الأخير أكثر الخوارج.

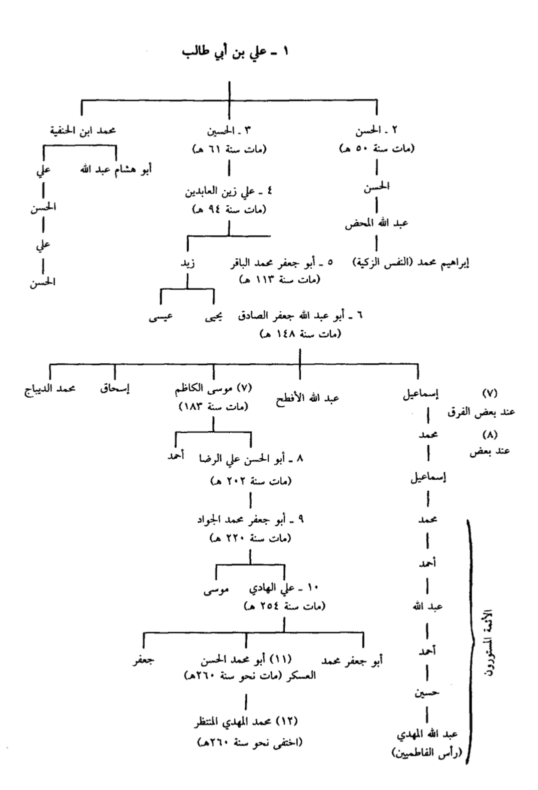
وقد بدأ التشيع من فرقة من الصحابة كانوا مخلصين في حبهم لعلي، يرونه أحق بالخلافة لصفات رأوها فيه؛ من أشهرهم سَلْمان الفارسي، وأبو ذَرّ الغِفارِي، والْمِقْداد ابن الأسود. وتكاثرت شيعته لما نقم الناس على عثمان في السنوات الأخيرة من خلافته، ثم لما ولي الخلافة.

وكان حزب الشيعة ككل حزب، ينضم إليه المخلص لمبادئه، ومن يرى المنفعة فيه ـ فتشيع قوم إيماناً بأحقية عليّ للخلافة وَولَده، وتشيع قوم كرهوا الحكم الأموي ثم العباسي، لأنهم ظُلموا منه، أو أن قوماً من قبائل العرب تعصبوا للأمويين، فكان العداء القَبَلي يتطلب أن يكون خصومهم في الجانب الآخر؛ وتشيع كثير من الموالي، لأنهم رأوا الحكم الأموي حكماً مصبوغاً بالأرستقراطية العربية، وأن الأمويين لم يعاملوهم معاملتهم للعرب، ولم يعدلوا بينهم، فاضطروا بحكم الطبيعة البشرية أن يؤيدوا ـ ولو سرًّا ـ من عاداهم، ولا أعدى لهم من الشيعة؛ وتشيع قوم من الفرس خاصة، لأنهم مرنوا أيام الحكم الفارسي على تعظيم البيت المالك وتقديسه، وأن دم الملوك ليس من جنس دم الشعب؛ فلما دخلوا في الإسلام نظروا إلى النبي ﷺ نظرة كِسْرَوِيَّة، ونظروا إلى أهل بيته نظرتهم إلى البيت المالك، فإذا مات النبي ﷺ فأحق الناس بالخلافة أهل بيته. وهكذا اعتنق التشيع طوائف مختلفة لأسباب مختلفة، بل اعتنقه أيضاً قوم أسوأ من هؤلاء، قوم أرادوا الانتقام من الإسلام فتظاهروا بالغلو فيه خديعة ومكراً، ومن ضروب الغلو، الغلو في التشيع. وهذا أمر طبيعي في كل حزب، ففيه دائماً المخلص والمدلس، ومن يعتقده ديناً، ومن يراه جلباً لمصلحة وتحقيقاً لغاية.

وقد انقسم الشيعة إلى فرق عدة، وأساس الاختلاف بينها شيئان:

1 ـ اختلاف في المبادىء والتعاليم؛ فمنهم المغالي المتطرف في التشيع الذي يسبغ على الأئمة نوعاً من التقديس، ويبالغ في الطعن على من خالف علياً وحزبه إلى درجة الكفر؛ ومنهم المعتدل المتزن الذي يرى أحقية الأئمة في اعتدال، وخطأ من خالفهم خطأ لا يبلغ الكفر.

2 ـ الاختلاف في تعيين الأئمة؛ فقد أعقب عليّ وأبناؤه كثيرين، واختلف الشيعة فيما بينهم على الأئمة من ذرية عليّ؛ فمنهم من يقول هذا، ومنهم من يقول ذاك، فكان ذلك أيضاً من أسباب الاختلاف. ولعل من الخير أن نقدم للقارىء هذه الشجرة لنبين بها تسلسل الأئمة في وضوح وجلاء:



١ ـ علي بن أبي طالب
٢ ـ الحسن
(مات سنة ٥٠ هـ)
٣ ـ الحسين
(مات سنة ٦١ هـ)
محمد ابن الحنفية
أبو هشام عبد الله
علي
الحسن
علي
الحسن
الحسن
عبد الله المحض
إبراهيم محمد (النفس الزكية)
٤ ـ علي زين العابدين
(مات سنة ٩٤ هـ)
٥ ـ أبو جعفر محمد الباقر
(مات سنة ١١٣ هـ)
زيد
يحيى
عيسى
٦ ـ أبو عبد الله جعفر الصادق
(مات سنة ١٤٨ هـ)
إسماعيل
(٧)
عند بعض الفرق
عبد الله الأفطح
(٧) موسى الكاظم
(مات سنة ١٨٣)
إسحاق
محمد الديباج
محمد
(٨)
عند بعض
إسماعيل
محمد
أحمد
عبد الله
أحمد
حسين
عبد الله المهدي
(رأس الفاطميين)
الأئمة المستورون
أحمد
٨ ـ أبو الحسن علي الرضا
(مات سنة ٢٠٢ هـ)
٩ ـ أبو جعفر محمد الجواد
(مات سنة ٢٢٠ هـ)
١٠ ـ علي الهادي
(مات سنة ٢٥٤ هـ)
موسى
أبو جعفر محمد
(١١) أبو محمد الحسن
العسكر (مات نحو سنة ٢٦٠هـ)
جعفر
(١٢) محمد المهدي المنتظر
(اختفى نحو سنة ٢٦٠هـ)

وقد انقرض كثير من الفرق، وكانت قليلة الأهمية في تعاليمها وتاريخها، فلنقتصر الآن على مذهبين كبيرين باقيين إلى اليوم وهما: الإمامية والزيدية؛ ولننهج في بحثنا منهجنا في الكلام على الاعتزال، فلنبدأ بتعاليمهم ونثنّي بمشاهير رجالهم وتاريخهم السياسي.

الإماميـة

سموا بهذا الاسم نسبة إلى الإمام (الخليفة) لأنهم أكثروا من الاهتمام به، وركزوا كثيراً من تعاليمهم حوله، فكانوا يرون أن عليًّا يستحق الخلافة بعد النبي ﷺ لا من طريق الكفاية وحدها، ولا من طريق ما ورد عن النبي ﷺ من أوصاف لا تنطبق إلا عليه، بل من طريق النص عليه بالاسم، ثم يرون أن الأئمة هم عليّ وأبناؤه من فاطمة، على التعيين واحداً بعد واحد، وأن معرفة الإمام وتعيينه أصل من أصول الإيمان؛ وإذا كان عليّ معيناً بالاسم من النبي ﷺ فأبو بكر وعمر مغتصبان ظالمان يجب التبرؤ منهما. على حين أن الزيدية أقل منهم تشدداً في ذلك، فإن النبي ﷺ عندهم عيَّنه بالوصف لا بالشخص ولذلك لا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يغمطونهما حقهما، بل يرون أن خلافتهما صحيحة وإن كان عليّ أفضل منهما، لأن إمامة المفضول جائزة مع وجود الأفضل.

وأهم فرق الإمامية «الاثنا عشرية»، وسميت بذلك لأنها تقول باثني عشر إماماً على الترتيب الذي تراه في الشجرة. فأولهم الإمام عليّ ثم ابنه الحسن ثم الحسين إلى الثاني عشر وهو محمد المهدي الذي اختفى نحو سنة 260 هـ، وسيعود في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً، وقد كانت الأسرة الصَّفَوِية التي حكمت فارس وغيرها من سنة 907 إلى سنة 1148 هـ. من هذه الطائفة الإمامية الاثني عشرية، واتخذت التشيع وخصوصاً الاثني عشرية مذهب الدولة الرسمي، ولا يزال ذلك إلى الآن[1]. ومن الإمامية من قال: إن الإمامة انتقلت بعد جعفر الصادق وهو الإمام السادس إلى إسماعيل ابنه لا إلى موسى الكاظم، ومن أجل هذا يسمّون الإسماعيلية، وقالوا بعد إسماعيل أتت أئمة مستورة، لأن الإمام يجوز له أن يستتر إذا لم تكن له شوكة وقوة يظهر بها على أعدائه، وإنما يظهر دعاته. وظل هؤلاء الأئمة يتداولون الإمامة واحداً بعد واحد في ستر وخفاء إلى أن جاء عبيد الله المهدي رأس الدولة الفاطمية، فأظهر الدعوة لما أحس القوة، ومن أجل هذا يسمون أيضاً بالباطنية، لأنهم يقولون بالإمام

(1) ويبلغ الإمامية الآن نحواً من سبعة ملايين في فارس، ونحو مليون ونصف مليون في العراق، وخمسة ملايين في الهند.

الباطن أي المستور[1]. وقال بعضهم: إنما سموا الباطنية لقولهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً. ولا يزال في الهند إلى الآن طائفة كبيرة من الإسماعيلية.

وأهم مسألة يدور عليها كلام الإمامية مسألة الإمام؛ فهي مركز بحوثهم وهي الملوّن لعقيدتهم، وأكثر المسائل الفرعية ترجع إليها، وأهم ما يدور من الخلاف بينهم وبين أهل السُنّة إنما يدور حولها؛ فلنشرح نظرهم فيها، ونعقب عليه برأينا، وسنعتمد في شرح وجهة نظرهم على كتبهم، فذلك أنصف لهم، فننقل خلاصة ما ورد عن «الإمام» في كتاب **«الكافي»** للكُلِيني[2]، فهو من أوثق كتبهم، فالإمام عند الشيعة له صلة روحية بالله من جنس التي للأنبياء والرسل؛ «كتب الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا: جعلت فداك. أخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي؟ فكتب أو قال: الفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم؛ والنبي ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[3]. فالإمام بهذا النص يوحى إليه، وإن اختلف طريق الوحي عن النبي والرسول، «والله عزَّ وجلّ أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم، وهو حجة على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام، حجة لله على عباده، ولو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة وكان هو الإمام». والإيمان بالإمام جزء من الإيمان، «عن أبي حمزة قال لي أبو جعفر: إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضَلَالاً؛ قلت: جُعِلْت فداك، فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عزَّ وجلّ، وتصديق رسوله، وموالاة عليّ الائتمام به وبأئمة الهدى ﷺ، والبراءة إلى الله عزَّ وجلّ من عدوهم. هكذا يُعْرَفُ الله»[4]، «ومن لا يعرف الله عزَّ وجلّ ويعرف الإمام منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله»[5]. «وقال أبو جعفر: إن من أصبح من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على

---

(1) انظر: ابن خلدون في المقدمة ص 164 وما بعدها، والشهرستاني ص 146 وما بعدها.

(2) الكليني هو محمد بن يعقوب، يعد من أفاضل الشيعة ورؤسائهم، وهو عند الشيعة كالبخاري عند أهل السُنّة؛ له كتاب «الكافي» في ثلاثة أجزاء: **الأول**: في الأصول، **والثاني**، **والثالث**: في الفروع، ومات ببغداد سنة 328 هـ.

(3) كتاب «أصول الكافي» طبع فارس سنة 1281 هـ ص 82.

(4) أصول الكافي ص 84.

(5) أصول الكافي ص 85.

هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق»[1]. يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: 122]، النور الإمام يأتم به، ويقول الله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ [النمل: 89 ـ 90]، الحسنة معرفة الولاية وحبنا أهل البيت، والسيئة إنكار الولاية وبغضنا أهل البيت[2]. وقال الرضا: «الناس عبيد لنا في الطاعة مَوَالٍ لنا في الدين، فليبلِّغ الشاهد الغائب»[3]. والأئمة هم الهداة الذين قال الله فيهم: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: 7]، وهم ولاة الله وخزنة علمه. قال أبو جعفر: «نحن خزان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، نحن الحجة البالغة على من دون السماء، ومن فوق الأرض»[4]. والأئمة نور الله الذي قال فيه تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: 8]، ونور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار، ويحجب الله نورهم عمن يشاء فَتُظلِم قلوبهم[5].

والأئمة هم أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى[6]. وقال الرضا: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء؛ إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ومقام أمير المؤمنين، وميراث الحسن والحسين: إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين؛ إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي؛ بالإمامة تمام الصلاة والزكاة، والصيام والحج، والجهاد وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف؛ الإمام يُحل حلال الله، ويحرم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذب عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة؛ الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها العالم، وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار؛ الإمام البدر المنير، والسراج الظاهر، والنور الساطع، والنجم الهادي في غياهب الدجى، وأجواز البلدان القفار، ولجج البحار؛ الإمام الماء العذب على الظمأ، والدال على الهدى، والمنجي من الردى... الإمام المطهّر من الذنوب والمبرّأ من العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظم الدين وعز

(1) أصول الكافي ص 86.
(2) أصول الكافي ص 87.
(3) أصول الكافي ص 88.
(4) أصول الكافي ص 91.
(5) أصول الكافي ص 92.
(6) أصول الكافي ص 93.

المسلمين، وغيظ المنافقين وبوار الكافرين؛ الإمام واحدُ دهرِه، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له ولا اكتساب، بل اختصاص من المُفْضِل الوهاب؛ فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره؟ هيهات هيهات، ضلت العقول، وتاهت الحلوم، وحارت الألباب. . . وكلّت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعييت البلغاء عن وصف شأن من شأنه، أو فضيلة من فضائله، وأقرت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكلّه، أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه ويغني غناه، وهو بحيث النجم من يد المتناولين، ووصف الواصفين. . ولقد راموا صعباً وقالوا إفكاً، إذ تركوا أهل بيته عن بصيرة. . . ورغبوا عن اختيار الله ورسوله إلى اختيارهم، والقرآن يناديهم: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ **[القَصَص: 68]** . . فكيف لهم باختيار الإمام؟ عالم لا يجهل، وداعٍ لا ينكل، معدن القدس والطهارة، والنسك والزهادة، والعلم والعبادة، مخصوص بدعوة الرسول، ونسل المطهرة البتول. . . إن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاماً، فلم يعيَ بعده بجواب، ولا يحير فيه عن الصواب، فهو معصوم مؤيد، موفق مسدد، قد أمن من الخطأ والزلل والعصار، يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده، وشاهِدَه على خلقه. و ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ **[الجُمُعَة: 4]** [1].

وأعمال الناس ستعرض على النبي ﷺ والأئمة، قال الله تعالى: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ **[التوبَة: 105]** . قال أبو عبد الله: المؤمنون هم الأئمة؛ وقال أبو عبد الله أيضاً. «نحن شجرة النبوة، وبيت الرحمة، ومفاتيح الحكمة، ومعدن العلم، **وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وموضع سر الله**، ونحن وديعة الله في عباده، ونحن حرم الله الأكبر، ونحن ذمة الله، ونحن عهد الله؛ فمن وفى بعهدنا فقد وفي بعهد الله، ومن خفرها فقد خفر ذمة الله وعهده»[2]. وعند الأئمة جميع الكتب التي نزلت من عند الله عزَّ وجلّ، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها[3] ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾﴾ **[النَّمل: 75]** . ثم أورث الله الأئمة ذلك الكتاب الذي فيه تبيان كل شيء[4]، وأنه لم يجمع القرآن كله

---

(1) أصول الكافي ص 96 و 97.
(2) أصول الكافي ص 105 و 106 و 107.
(3) أصول الكافي ص 107.
(4) أصول الكافي ص 107.

إلا الأئمة، وأنهم يعلمون علمه كله؛ وقد كذب من ادعى من الناس أنه جمع القرآن كله، فما جمعه وحفظه كما نزّله الله إلا عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده[1]. وعند الأئمة اسم الله الأعظم[2]؛ وعندهم الْجَفْر وهو وعاء من أَدَم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، وعندهم مصحف فاطمة، وفيه مثل قرآننا ثلاث مرات، وليس فيه من قرآننا حرف واحد[3]. وقال أبو جعفر: «إن لله عزَّ وجلّ عِلْمين. علم لا يعلمه إلا هو، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه»[4]. والأمة إذا شاؤوا أن يعلموا شيئاً أعلمهم الله إياه، وهم يعلمون متى يموتون، ولا يموتون إلا باختيارهم[5]، وهم يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء[6]؛ والله تعالى لم يعلّم نبيه علماً إلا أمره أن يعلمه علياً أمير المؤمنين، وأنه كان شريكه في العلم[7]، ثم انتهى هذا العلم إلى الأئمة، ولو كان لألسنة الناس أوْكية لحدثتهم الأئمة بما لهم وما عليهم[8]، والله أمر بطاعتهم ونهى عن معصيتهم، وهم بمنزلة رسول الله إلا أنهم ليسوا بأنبياء، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للأنبياء، فأما ما خلا ذلك فهم بمنزلة رسول الله[9]، وكان مع رسول الله روح أعظم من جبريل وميكائيل، وهذا الروح مع الأئمة[10]، وكل إمام يؤدي إلى الإمام الذي بعده الكتب والعلم والسلاح[11]. والأئمة لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلونه إلا بعهد من الله عزَّ وجلّ، وأمر منه لا يتجاوزونه[12]، والإمام لا يلهو ولا يلعب، ولا يستطيع أَحد أن يطعن عليه في فم ولا بطن ولا فرج[13]. والله ورسوله نصّا على الأئمة واحداً فواحداً، فالله تعالى يقول: ﴿أَطِيعُوا

(1) أصول الكافي ص 110.
(2) أصول الكافي ص 110 و 112.
(3) أصول الكافي ص 115.
(4) أصول الكافي ص 123.
(5) أصول الكافي ص 125.
(6) أصول الكافي ص 126.
(7) أصول الكافي ص 127.
(8) أصول الكافي ص 128.
(9) أصول الكافي ص 131.
(10) أصول الكافي ص 132.
(11) أصول الكافي ص 133.
(12) أصول الكافي ص 135.
(13) أصول الكافي ص 138.

اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59] ، وقد نزلت في عليّ والحسن والحسين، وقال رسول الله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»[1]. وكان كل إمام يعهد إلى الذي يليه، ويترك له كتاباً ملفوفاً ووصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا، وللإمام غيبة «وإذا بلغكم عن صاحب هذا الأمر غيبة فلا تنكروها»، وللإمام الثاني عشر غيبة، وهو المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، قال تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ ﴿١٥﴾ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ﴿١٦﴾﴾ [التكوير: 15 ـ 16] ، قال أبو جعفر: «الخنس: إمام يخنس في زمانه.... ثم يبدو كالشهاب الواقد في ظلمة الليل»[2].

وقال أبو عبد الله: من ادعى الإمامة وليس من أهلها فهو كافر[3]. وقال أبو جعفر: كل من دان الله بعباده يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير، والله شانىء لأعماله[4]. وقال أيضاً، قال الله تبارك وتعالى: «لأعذبن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام جائر ليس من الله، وإن كانت الرعية في أعمالها برة تقية، ولأعفون عن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام عادل من الله، وإن كانت الرعية في أنفسها ظالمة مسيئة»[5].

والإمام إذا مات لا يغسله إلا إمام. وقال أبو عبد الله: إن الله عزَّ وجلّ إذا أراد أن يخلق الإمام من الإمام بعث ملكاً فأخذ شربة من تحت العرش ودفعها إلى الإمام فشربها فيمكث في الرحم أربعين يوماً لا يسمع الكلام... فإذا وضعته أمه بعث الله إليه ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: 115]، فإذا قام بهذا الأمر رفع الله له في كل بلدة مناراً ينظر به إلى أعمال العباد[6].

والملائكة تدخل بيوت الأئمة وتطأ بُسُطَهم وتأتيهم بالأخبار[7]، وليس من الحق في أيدي الناس إلا ما خرج من عند الأئمة، وأن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل[8].

---

(1) أصول الكافي ص 139.
(2) أصول الكافي ص 149.
(3) أصول الكافي ص 187.
(4) أصول الكافي ص 189.
(5) أصول الكافي ص 190.
(6) أصول الكافي ص 196.
(7) أصول الكافي ص 199.
(8) أصول الكافي ص 212.

والأرض كلها للإمام، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128] ، وأهل البيت هم الذين أورثهم الله الأرض وهم المتقون. وفي كل من الغنائم والغَوْص والكنوز والمعادن والملاحة الخمس، قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]، وللإمام نصف هذا الخمس؛ لأن الخمس يقسم على ستة أسهم: سهم لله، وسهم للرسول، وسهم لذي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، فما لله ولرسوله ولذي القربى للإمام[1]، فللإمام العشر من كل ما ذكرناه، والعشر الآخر ليتامى أهل البيت وحدهم ومساكينهم وأبناء السبيل منهم، فالخمس كله لأهل البيت، نصفه للإمام ونصفه لمن ذكرنا من أهل البيت. «وإنما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم عوضاً عن صدقات الناس، وتنزيهاً من الله لهم لقرابتهم برسول الله ﷺ وكرامة من الله لهم من أوساخ الناس»[2]؛ وأما ما أخذ من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهي الأنفال، وهي لله ولرسوله خاصة، فتؤول للإمام وحده؛ وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز، فهي للإمام خاصة، فإن عمل فيها قوم بإذن الإمام فلهم أربعة أخماس وللإمام الخمس، وتجري على الخمس الأحكام التي ذكرنا قبل[3].

* * *

هذه خلاصة نظر الشيعة إلى الإمام مستمدة من أوثق كتبهم، ومعتمدة على ما روي من أقوال الأئمة أنفسهم مجردة من الشروح والحواشي، فهم بهذا النظر يسبغون على الإمام نوعاً من التقديس، فهو يتلقى علمه من الله عن طريق الوحي، ويُعِدّه الله إعداداً خاصًا من حين أن يكون نطفة، ويحفظه برعايته السامية، ويعصمه من الذنوب، ويورثه علم الأنبياء والمرسلين، ويطلعه على كل ما كان وما سيكون. وكان النبي ﷺ يعلم علماً علمه الناس، وعلماً آثر به عليًا، وعليّ آثر به وصيّه، وهكذا إلى المهدي الثاني عشر. والإمام ظل الله في أرضه، ونور الله في أرضه، والوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل إلخ، والاعتقاد بذلك جزء من الإيمان، كالإيمان بالله ورسوله لا تنفع أعمال الإنسان إلا به، بل إن عصيان المؤمن قد يخففه أو يمحوه الإيمان بالإمام.

(1) أصول الكافي ص 289.
(2) أصول الكافي ص 289.
(3) أصول الكافي ص 288.

وهم هذا يختلفون اختلافاً كبيراً عن «أهل السُنّة» ونظرهم إلى الخليفة، فالخليفة عند «أهل السُنّة» إنسان ككل الناس، وُلد كما يولد الناس، وتعلم أو جهل كما يتعلم الناس أو كما يجهل الناس؛ ليس له من مزية إلا أن كفايته وأخلاقه جعلت الناس يختارونه، أو أنه تلقى الخلافة ممن قبله، ليس يتلقى وحياً وليس له سلطة روحية، إنما هو منفذ للقانون الإسلامي، وقد ينحرف عن التنفيذ فلا طاعة له على الناس إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ وليس له أن يشرّع إلا في حدود القوانين الإسلامية وإلا فتشريعه باطل؛ ثم قد يجور وقد يعدل، وقد يتهتك ويشرب الخمر فيكون عاصياً؛ والمؤرخون أحرار في تشريحه كتشريح كل الناس، ويزنونه بنفس الموازين التي توزن بها أعمال الناس، وإن انحرف واستطاعوا عزله عزلوه.

أما الإمام في نظر الشيعة ففوق أن يحكم عليه، وهو فوق الناس في طينته وتصرفاته، وهو مشرّع وهو منفّذ، ولا يُسْأَل عما يفعل، والخير والشر يقاس به، فما عمله فهو خير، وما نهى عنه فشر، وهو قائد روحي، وله سلطة روحية تفوق حتى سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية؛ فالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج لا تنفع إلا بالإيمان به، كما لا تنفع أعمال الكافر من غير إيمان بالله ورسوله.

وظاهر أن عقيدة الشيعة على هذا المنوال تشل العقل، وتميت الفكر، وتعطي للخليفة أو الإمام سلطة لا حد لها، فيعمل ما يشاء، وليس لأحد أن يعترض عليه، ولا لثائر أن يثور في وجهه ويدعي الظلم، لأن العدل هو ما فعله الإمام. وهي أبعد ما تكون عن الديموقراطية الصحيحة التي تجعل الحكم للشعب في مصلحة الشعب، وتزن التصرفات بميزان العقل، ولا تجعل الخليفة والإمام والملك إلا خادماً للشعب، فيوم لا يخدمهم لا يستحق البقاء في الحكم.

حُكم الإمام في نظر الشيعة حُكم ديني معصوم، وفي هذا إفناء لعقليتهم، وتسليم مطلق لتصرفات أئمتهم؛ وأين هذا النظر من النظر المستند إلى الطبيعة، وهو أن الله لم يخلق فرعاً أو أسرة من الناس تمتاز كلها ـ متسلسلة ـ بامتياز لا حد له، وفوق مستوى كل الناس في العقل والدين والحكم والتصرف. إن المشاهد والمعقول أن كل أسرة فيها الطالح والصالح والذكي والغبي، وكلنا أولاد آدم، وفينا أصلح الناس وأفسد الناس؛ وولدا آدم لصُلبه قال فيهما الله تعالى: ﴿۞ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [المائدة: 27] ، وابن نوح قال الله

فيه: ﴿يَنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: 46] ؛ وقال الله: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: 114] ؛ ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [التحريم: 10] ؛ ورسول الله ﷺ يقول لابنته فاطمة ـ وهو يعظها ـ: (يا فاطمة! اعملي فلن أُغني عنك من الله شيئاً).

فهذه الآيات كلها تدل على أن القرابة والنسب لا مدخل لهما في تقويم الأشخاص، وليس الصلاح والتقوى والعلم تورث كما يورث المال، إنما هي أمور خاضعة لقوانين أخرى غير قانون الإرث المالي. ومن مزايا الإسلام العظيمة تقريره أن الإنسان يوزن بأعماله لا بآبائه ولا بجاهه ولا بماله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8] ، وقد كان من الموالي من هو أقرب لرسول الله من بعض القرشيين. فدعوى أن الإمامة إرث وأن الإمام معصوم، وأن الإيمان بالإمام يَجُبّ المعاصي، قلب لنظام الإسلام وهدم لأهم مبادئه.

وقد كان عمر يخطىء وأبو بكر يخطىء وعليّ يخطىء؛ ولو كان لعليّ كل هذا الذي يدّعونه للإمام من عصمة وعلم ببواطن الأمور وخفاياها ونتائجها لتغيّر وجه التاريخ، ولما قبل التحكيم، ولدبرّ الحروب خيراً مما دبّر؛ فإن ادعوا أنه علم وسكت وتصرف وفق القدر، فهو خاضع للظروف خضوع الناس، تتصرف فيه حوادث الزمان كما تتصرف في الناس؛ خاضع للحكم عليه بالخطأ والصواب خضوع الناس؛ والنبي نفسه يقول: «وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَما مَسَّنِيَ السُّوءُ».

الحق أن هذه أوهام جرّت على الناس البلاء، وجعلتهم يذلون ويخضعون خضوعاً مطلقاً للظلم والفساد، ويرضون به، ولا يرفعون صوتهم بالنقد، بل ولا يقومون بأضعف الإيمان وهو الاستنكار بالقلب.

وهذا النظر الشيعي إلى الإمام يلقي على تاريخ الفاطميين وعلى كل الدول الشيعية ضوءاً قوياً، فنعرف السرّ لِمَ كان يخضع الناس للخلفاء، وكيف ينظرون إليهم نظر تقديس، وكيف كانت تقابل أعمالهم مهما جارت وظلمت بالقبول والاستحسان.

إن شئت فاستعرض ديوان ابن هانىء الأندلسي المغربي الشيعي ترَ العجب العجاب، فاستمع مثلاً لما يقوله في مدح المعز لدين الله الفاطمي [من الكامل]:

مـا شِـئْـتَ لا مـا شـاءت الأقـدارُ ... فـاحـكُـم فـأنـتَ الـواحـد الـقـهَّـارُ
وكـأنـمـا أنْـت الـنـبـيُّ مـحـمـدٌ ... وكـأنـمـا أنـصـارُك الأنـصـارُ
أنـت الـذِي كـانَـتْ تُـبَـشِّـرُنـا بِـهِ ... فـي كـتْـبِـهـا الأحـبـارُ والأخـبـارُ
هـذا إمـامُ الـمـتـقـيـن وَمَـنْ بِـه ... قـد دُوِّخ الـطُّـغـيـان والـكُـفَّـارُ
هـذا الـذي تُـرْجَـى الـنـجـاة بـحبّـه ... وبـه يُـحَـطُّ الإصْـرُ والأوْزَارُ
هـذا الـذي تُـجْـدِي شـفـاعـتُـه غـداً ... حـقًّـا وتـخـمـد أن تـراهُ الـنـارُ
مـن آل أحـمـدَ كـلُّ فـخـر لـم يـكـن ... يُـنْـمـى إلـيـهـم لـيـس فـيـه فـخـارُ
كـالـبـدر تـحـت غـمـامـة من قَـسْـطَـلٍ ... صَـحْـيَـان لا يـخـفـيـه عَـنـك سِـرَار

وفيها يقول:

أبـنـاءَ فـاطِـمَ! هـل لَـنَـا فـي حَـشْـرنـا ... لَـجَـأٌ سِـوَاكُـم عَـاصـمٌ وَمُـجَـارُ
أنـتـم أحـبـاء الإلـٰهِ وَآلُـهُ ... خـلـفـاؤه فـي أرضـه الأبـرار
أهـل الـنـبـوة والـرسـالـة والـهُـدَىٰ ... فـي الـبـيِّـنـاتِ وسـادةٌ أطـهـار
والوحي والتأويل والتحريم والتحـ ... ـليـل لا خُـلْـفٌ ولا إنـكـار
إن قـيـل مَـن خـيـرُ الـبـريـة لـم يـكـن ... إلّا كُـم خَـلْـقٌ إلـيـه يُـشَـارُ
لـو تَلْـمَـسُـون الـصـخـرَ لانـبـجـسـت بـه ... وَتَـفَـجَّـرَتْ وتـدفـقـت أنـهـار
أو كـان مـنـكـم لـلـرُّفـات مـخـاطِـب ... لَـبَّـوا وَظَـنـوا أنـه إنْـشَـار

وفيها يقول:

شرُفت بك الآفاق وانقسمت بك الـ ... ـأرزاق والآجـال والأعـمـار
عَطِرت بك الأفواه إذ عَذُبت لك الأمـ ... ـواه حـيـن صـفـت لـك الأكـدارُ
جـلَّـتْ صِـفـاتـك أن تُـحَـدَّ بـمِـقْـوَلٍ ... مـا يـصـنـع الـمـصـداق والـمـكـثـار
والله خـصـك بـالـقُـرَان وفـضـلـه ... واخـجـلـتـي! مـا تـبـلـغ الأشـعـار

ويقول في طاعة الإمام [من الكامل]:

فـرضـان مـن صـومٍ وشـكـرِ خِـلَافَـةٍ ... هـذا بـهـذا عـنـدنـا مَـقْـرُون
فـارزق عـبـادَكَ مـنـك فَـضْـلَ شـفـاعـة ... واقْـرُبْ بـهـم زُلْـفـى فـأنـت مـكـيـنُ
لـك حَـمْـدُنـا لا أنـه لـك مَـفْـخَـرٌ ... مـا قـدرُكَ الـمـنـثـورُ والـمـوزُونُ
قـد قـال فِـيـكَ الله مـا أنـا قـائـلٌ ... فـكـأنَّ كـل قَـصِـيـدةٍ تَـضْـمِـيـنُ

ويقول في أن الإمام من نور الله [من الطويل]:

وما سار في الأرض العريضة ذِكره ... ولكنه في مسلك الشمس سالِكُ

وما كنْهُ هذا النور نور جبينه ... ولكنّ نورَ الله فيه مشَارك

ويقول [من البسيط]:

لي صارِمٌ وهو شيعيّ كحامله ... يكاد يسبقُ كرّاتي إلى البطلِ

إذا المُعِزُّ معزُّ الدين سَلَّطه ... لم يرتقبْ بالمنايا مدةَ الأجلِ

كما يلقي ضوءاً على فهم ما يقوم به شيعة الإسماعيلية نحو «السِّير» محمد شاه ابن أغا علي المعروف بأغا خان (وهو من نسل الحسن بن الصَّبَّاح صاحب قلعة أَلَمُوت، والحسن هذا من نسل علي بن أبي طالب)، وهو في منتهى الغنى ومعروف في الأوساط الأرستقراطية الأوروبية، وله خيل سباق تشترك في أشهر الحفلات، ويعيش عيشة بذخ وترف، ومع هذا يجبي إليه الإسماعيلية عشر أموالهم، وينظرون إليه نظرة تقديس.

إن شئت نظراً معتدلاً هادئاً فوازن بين قوم يرون أن إمامهم أحد الناس يجري عليه ما يجرى عليهم، ويخطىء كما يخطئون، ويصيب كما يصيبون، فإذا أخطأ نُقِد، وإذا أصر على الخطأ عُزل، وهو ليس إلا خادماً للأمة، فإذا لم يؤد الخدمة نُحِّي؛ وبين قوم يرون أن إمامهم معصوم لا يأتي بخطأ، ويجب أن تحوّر العقول ويقلب وضعها في الرؤوس حتى تفهم أن ما يأتي الإمام به عدل كائناً ما كان.

وانظر كيف يسعد الأولون، وكيف تتحرر عقولهم، وكيف يخشاهم إمامهم، وكيف يسعون دائماً نحو الكمال بما يثيرون من نقد وما يعالجون من إصلاح، وكيف يفسد أمر الآخرين، وتشل عقولهم، ويتدهورون في شؤونهم.

إني أرى رأياً لا تحيز فيه أن نظر أهل السُنّة إلى الخلافة كان أعدل وأقوم وأقرب إلى العقل، وإن كانوا يؤاخَذون مؤاخذة شديدة على أنهم لم يطبقوا نظريتهم تطبيقاً جريئاً؛ فلم ينقدوا الأئمة نقداً صريحاً، ولم يقفوا في وجوههم إذا ظَلموا، ولم يقوموهم إذا جاروا، ولم يضعوا الأحكام الحاسمة في موقف الخليفة من الأمة، وموقف الأمة من الخليفة، بل استسلموا لهم استسلاماً معيباً، فجنوا بذلك على الأمة أكبر جناية، ولكنهم كانوا أحسن حالاً من الشيعة؛ فهناك من مؤرِّخيهم من دِونوا تاريخ الخلفاء في أمانة، وصوروهم كما يعتقدونهم، وعابوا بعض تصرفاتهم؛ ومن المشرعين من وضعوا الأحكام السلطانية يبينون فيها

ما يجب للإمام، وما يجب للأمة؛ إلى غير ذلك. وعلى كل حال فنحن الآن نوازن بين النظريتين، ونقارن بين الوجهتين.

وأظن أن الزمن الذي أفهم الناس حقوقهم وواجباتهم، وحررهم مما يشل تفكيرهم يعدل بإخواننا الشيعة عن هذا النظر في الأئمة الذي لا يصلح إلا لأن يدون في التاريخ ـ على أنهم في حياتهم العملية سائرون على هذه الطريقة فعلاً من إدخال الإصلاحات الاجتماعية والمجالس النيابية، ومشايعة المدنية الغربية ـ وهذا لا يتفق ونظرية الإمامة، وترقب المهدي المنتظر؛ وليس من العدل أن تكون أفكار رجال الدين في جانب، والحياة الواقعية من جانب، فمهمتهم أكبر من أن يلقنوا تعاليم الإمامة نظرياً وتلقينها كذلك؛ إنما مهمتهم مواجهة الواقع، وإصلاح ما فيه من خطأ إن كان.

* * *

ولنعد بعد إلى موقفنا في شرح تعاليم الشيعة.

من أهم تعاليمهم التي تتصل بالخلافة أو الإمامة مسائل أربع هي: **العصمة، والمهدية، والتقية، والرَّجعة**؛ وهي كلمات كثيرة الدوران في المذهب الشيعي.

فأما العصمة فيقصدون منها أن الأئمة ـ كالأنبياء ـ معصومون في كل حياتهم، ولا يرتكبون صغيرة ولا كبيرة، ولا تصدر عنهم أية معصية، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان. ونظر الشيعة في ذلك وحججهم نلخصها فيما يأتي:

1 ـ قالوا إن الذي دعا إلى نصب الإمام هو جواز الخطأ من الأمة، فإذا جاز الخطأ أيضاً من الإمام لاحتجنا إلى هاد آخر، وهو مثله، فيلزم من ذلك التسلسل.

ورد عليهم خصومهم بأن الحاجة إلى الإمام ليست هي جواز الخطأ من الأمة؛ بل وظيفته تنفيذ الأحكام ودرء المفاسد، وحفظ بيضة الإسلام، ولا حاجة في ذلك إلى العصمة، بل يكفي الاجتهاد والعدالة.

2 ـ واستدلوا أيضاً بأنه حافظ للشريعة، فيلزم أن يكون معصوماً حتى يؤمن على حفظها، وإلا احتاج إلى حافظ آخر.

وكان جواب خصومهم أن الإمام ليس هو الحافظ إنما هو المنفذ، وحافظ الشريعة هم العلماء لقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ﴾ [المَائدة: 44] ؛ وقوله تعالى: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾ [آل

عِمرَان: 79] ـ ولو كان وجود المعصوم ضرورياً لوجب أن يكون في كل قطر بل في كل بلدة؛ إذ الواحد لا يكفي للجميع لانتشار المكلفين في الأقطار ـ ونصب نائب عنه لا يفيد لأن النائب غير معصوم.

ومما ردوا به عليهم أيضاً ما روي عن عليّ في «**الكافي**» أنه قال لأصحابه: «لا تَكفُّوا عن مقالةٍ بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست آمن أن أخطىء»، وما روي أن الحسين كان يظهر الكراهة من صلح أخيه الحسن مع معاوية ويقول: «لو جُزَّ أنفي كان أحب إليّ مما فعله أخي»، إلى آخر ما قالوا.

وهذه العقيدة بعصمة الأئمة غريبة حقاً على الإسلام، فلم نعرف هذا الموضوع أُثير في عهد النبي ﷺ ولا صدر الإسلام، بل ولا نعرف وصف العصمة أسند إلى الأنبياء في هذا العصر، وروح القرآن الكريم لا يفهم منها دعوى العصمة لأحد من الناس، وفي القرآن: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [**طه: 121**] : وموسى وَكَزَ الرجل فقتله: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾، وقال: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [**القَصَص: 15 ـ 16**] ؛ وفي القرآن قصة سليمان: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِىِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾﴾ [**ص: 31 ـ 32**] ، ويونس: ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [**الأنبيَاء: 87**] ونبينا يقول الله له: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾﴾ [**الضّحى: 7**] ويقول له: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [**الأحزَاب: 37**] ، ويقول له: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [**التّوبَة: 43**] ، وعاتبه بقوله تعالى: ﴿عبس وتولى أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾﴾ [**عَبَسَ: 1 ـ 3**] ؛ ويعترف القرآن للنبي بذنوب غفرها الله له: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [**الفَتْح: 2**] ، ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [**التّوبَة: 117**] ؛ ويؤكد رسول الله في القرآن أنه بشر ﴿هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [**الإسرَاء: 93**] ، ﴿إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [**الأعرَاف: 188**] .

فمفهوم هذه الآيات واضح، وهي لا تتفق مطلقاً مع ما يدعيه الشيعة لعصمة أئمتهم، فإذا كان هذا ما قصه الله عن الأنبياء، فكيف يرقى الأئمة منزلة فوق منزلة الأنبياء.

ويظهر أن قول الشيعة في الأئمة هو السبب في بحث المتكلمين في عصمة الأنبياء وضعه بحثاً في علم الكلام؛ فذهب قوم من المرجئة وابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن اتبعه إلى أن الرسل غير معصومين إلا من الكذب في التبليغ فإنه لا يجوز عليهم؛ وذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلاً، وجوزوا

عليهم الصغائر؛ وذهب جمهور أهل الإسلام من أهل السُنّة والمعتزلة والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتَّة أن يقع من نبي أصلاً معصية عن عمد لا صغيرة ولا كبيرة. ويقول ابن حزم: إنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد، ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله والتقرب منه فيوافق خلاف مراد الله، إلا أنه تعالى لا يقرّهم على شيء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبههم على ذلك، ويظهر ذلك لعباده ويبين لهم[1].

ويقول الواقف وشرحه: «أجمع أهل الملل والشرائع على عصمة الأنبياء من تعمد الكذب فيما دَلَّ المُعجِزُ على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبغونه عن الله... وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره، فأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه... وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر، وكل منهما إما عمداً وإما سهواً، أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور... وأما صدورها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الأكثرون... وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً؛ واستثنى أكثر المعتزلة الصغائر الخسيسة، وهي ما يحكم على صاحبها بالخسّة ودناءة الهمة فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فقال الجمهور: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. وقال أكثر المعتزلة: تمتنع عليهم الكبيرة، لأن صدورها يوجب النفرة وهي تمنع من اتّباعه فتفوت مصلحة البعثة»[2].

فظاهر من هذا أن جمهور المسلمين لم ينظروا حتى إلى الأنبياء نظر الشيعة إلى الأئمة، ولم يمنحوا الأنبياء العصمة المطلقة حتى من الخطأ والنسيان، وحتى قبل النبوة كالذي قاله الشيعة في الأئمة.

وفكرة العصمة للأمة بعيدة عن الإسلام وتعاليمه، كما أنها بعيدة عن الطبائع البشرية التي ركبت فيها الشهوات، وركب فيها الخير والشر، ومزجت فيها الميول المتعاكسة؛ وفضيلة الإنسان الراقي ليس في أنه معصوم، بل في أنه قادر على الخير والشر، وينجذب إليهما، وهو في أكثر الأحيان ينجذب إلى الخير، ويدفع الشر. أما الطبيعة المعصومة فطبيعة الملائكة الذين ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6] لا طبيعة الإنسان الذي لو فقد شهوته لفقد حيويته.

---

(1) انظر: الفصل لابن حزم جزء 4 ص 2 وما بعدها.

(2) شرح «المواقف» باختصار جزء 3 ص 204 وما بعدها.

ويعجبني في ذلك قول الغزالي في التوبة: «وليس في الوجود آدمي إلا وشهوته سابقة على عقله، وغريزته التي هي عُدَّة الشيطان متقدمة على غريزته التي هي عدة الملائكة. فكَان الرجوع عما سبق إليه على مساعدة الشهوات ضرورياً في حق كل إنسان نبيًّا كان أو غبيًّا، فلا تظن أن هذه الضرورة اختصت بآدم ﷺ[1] وقد قيل [من الطويل]:

فلا تحسبَنْ هنداً لها الغَدْرُ وَحْدَها   سجيةُ نفسٍ، كلُّ غانيةٍ هِنْدُ[2]

بل هو حكم أزلي مكتوب على جنس الإنس لا يمكن فرض خلافه ما لم تتبدل السُّنة الإلهية التي لا مطمع في تبديلها... فكل بشر لا يخلو عن معصية بجوارحه إذا لم يخل عنه الأنبياء، كما ورد في القرآن والأخبار من خطايا الأنبياء وتوبتهم وبكائهم على خطاياهم، فإن خلا في بعض الأحوال عن معصية الجوارح فلا يخلو عن الهم بالذنوب بالقلب، فإن خلا في بعض الأحوال عن الهم فلا يخلو عن وسواس الشيطان بإيراد الخواطر المتفرقة المذهلة عن ذكر الله، فإن خلا عنه فلا يخلو عن غفلة وقصور في العلم بالله وصفاته وأفعاله... ولا يتصور الخلو في حق الآدمي عن هذا النقص، وإنما يتفاوتون في المقادير؛ فأما الأصل فلا بد منه، ولهذا قال ﷺ: «إنه ليُغَان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرَّة»[3].

وأغلب الظن أن بحث المتكلمين في عصمة الأنبياء متأخر عن قول الشيعة في عصمة الإمام، كما أن أغلب الظن أن الذي دعا إلى هذه الفكرة ما نشأ بين الشيعة وخصومهم من دعوى التفاضل، فقد فضل الشيعة عليًّا وفضل «أهل السُنّة» أبا بكر وعمر، وبدأت من ذلك الحين نغمة تعداد الفضائل لكل، فلم يكتفِ كل فريق بالحقائق، بل وضعوا الأحاديث لرفعة صاحبهم كما نقلنا قبل من النصوص الدالة على ذلك[4]. وأتت الخلفاء بعد من الأمويين والعباسيين لأهل السُنّة كما تسلسل الأئمة للشيعة، فبقي التفاضل على مرور الزمان تعلو نغماته، ولكن خلفاء «أهل السُنّة» لم تُسْبَغْ عليهم العصمة. وأئمة الشيعة أسبغت عليهم العصمة لأسباب:

1 ـ أن الخلفاء من عهد أبي بكر وعمر ثم الأمويين والعباسيين، قد تسلموا زمام الحكم وباشروا سياسة الرعية فعلاً، ومباشرة الحكم ـ من جهة ـ تعرّض الحاكم للعمل، فإذا عمل تعرّض للخطأ والصواب، وكل ما في الأمر أن الأشخاص الحاكمين يختلفون؛ فبعضهم صوابه أكثر من خطئه، وبعضهم خطؤه أكثر من صوابه. وليس من الممكن في طبيعة الحكام

---

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾ [طه: 121].

(2) البيت لأبي تمام في ديوانه 1/ 275.

(3) «الإحياء» 4/ 8 المطبعة الميمنية سنة 1306 هـ. (4) انظر: في ذلك «فجر الإسلام».

أن يصيبوا دائماً؛ ومن جهة أخرى، فتصرفاتهم اليومية حتى غير ما يتعلق منها بالحكم ظاهرة للخاصة منقولة على ألسنتهم للعامة، ولذلك عرفنا منهم من كان يشرب، ومن كان لا يشرب، ومن كان يحب الجواري، ومن كان لا يحب، ومن كان يغنّي أو يحب الغناء ومن لا يغني ومن لا يميل للغناء. على الجملة عرفنا كل تفاصيل حياتهم بمحاسنها ومساويها وصوابها وخطئها، ومحال أن تدعي العصمة لهؤلاء بعد ذلك. أما أئمة الشيعة فلم يتولوا الحكم إلا أياماً قليلة، في عهد عليّ كانت أيام حرب وعدم استقرار، والأئمة بعد ذلك لم يتعرضوا للحكم ولم يتعرضوا للجمهور، فلم تُجَرَّب أعمالهم، ولم تظهر تصرفاتهم، ويضاف إلى ذلك أنهم مضطهَدُون اضطهاداً مستمراً من الولاة والخلفاء، وعواطف الناس دائماً مع المضطهَد المظلوم، وهي على عكس ذلك مع المضطهِد ومن يتولى الحكم [من الرمل]:

إن نـصـف الـنـاس أعـداءٌ لـمـن ... وَلِـيَ الأحـكـام هـذا إن عـدلْ[1]

فدعوى عصمتهم تجد مرتعاً خصيباً يساعد عليها تستر الأئمة وأحياناً غيبتهم، فهم لم يتعرضوا للحكم حتى يختبروا وتظهر أعمالهم، ثم إنهم أحيطوا بجو خفاء وغموض يهيئان النفوس لقبول دعوى العصمة؛ ولو ادعيت العصمة لبني أمية والعباس لكانت مهزلة تقابل بالضحك والاستخفاف.

2 ـ وسبب آخر وهو أن أكثر من كان يحيط بالخلفاء في الصدر الأول والعهد الأموي من العرب، والعرب أمة ديمقراطية تنظر إلى الخليفة نظرهم إلى أحدهم، لا يمتاز عنهم كثيراً، بل منهم من كان يغلو في الديمقراطية أيام النبي نفسه فكان القرآن يَحُدّ من هذا الغلو في الديمقراطية، ويقول لهم: ﴿لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ﴾ **[الحُجرات: 2]**. ووفد على النبي وفد بني تميم وقت الظهيرة وهو راقد، فجعلوا ينادونه يا محمد اخرج لنا؛ فاستيقظ فخرج ونزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ **[الحُجرات: 4]** . ودخل عيَيْنَةُ بن حِصْن على النبي ﷺ وعنده عائشة من غير استئذان، فقال رسول الله: أين الاستئذان؟ قال يا رسول الله ما استأذنت على رجل قط ممن مضى منذ أدركت، ثم قال: مَنْ هذه الجميلة إلى جانبك؟ فقال ﷺ: هذه عائشة أم المؤمنين. فلما خرج قالت عائشة: مَنْ هذا يا رسول الله؟ قال: أحمق مطاع، وإنه على ما ترين لسيد قومه؛ ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَـٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَـٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِيَّ

(1) البيت لابن الوردي في ديوانه ص 438.

فَيَسْتَحْيِۦ مِنكُمْۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِۦ مِنَ ٱلْحَقِّۚ﴾ [الأحزاب: 53] إلى غير ذلك. وكانوا مع من بعده من الخلفاء أشد جرأة، والتاريخ مملوء بالشواهد على ذلك. وهذه الديمقراطية الغالية أحياناً والمعتدلة أحياناً يستحيل أن تنمو فيها بذرة دعوة إلى عصمة. أما التشيع فكان حوله، خصوصاً في آخر العهد الأموي والعهد العباسي، كثير من الفرس رُبُّوا على أرستقراطية الملوك، وورثوا عن آبائهم نظرة التقديس لملوكهم؛ وسمى العرب هذه النزعة كِسْرَوية نسبة إلى كسرى مَلك الفرس، لأنهم لا يعرفونها بين العرب. قال الثعالبي النيسابوري في كتابه **«المضاف والمنسوب»** بعد أن ذكر عدل كسرى أنوشروان: «فأما سائر الأكاسرة فإنهم كانوا ظلمة فجرة؛ يستعبدون الأحرار، ويجرون الرعية مجرى الأُجَراء والعبيد والإماء، فلا يقيمون لهم وزناً، ويستأثرون عليهم حتى بأطايب الأطعمة والثياب الحسنة والمراكب والنساء الحسان، والدور السَّرِية، ومحاسن الآداب؛ فلا يجترىء أحد من الرعايا أن يطبخ سكباجاً، ويلبس ديباجاً، أو يركب هملاجاً، أو ينكح امرأة حسناء، أو يبني داراً قوراء، أو يؤدب ولده، أو يمد إلى مروءة يده، وكانوا يبنون أمورهم على معنى قول عمرو بن مَسعَدَة للمأمون: مِلْك ما يصلح للمولى على العبد حرام»[1]. مثل هذه النزعة ولهذه الحالة النفسية، وغلبة العبودية يمكن أن تثمر فيها دعوى العصمة.

ويظهر أن دعوى العصمة لم يكن يعرفها الأئمة الأولون، فقد روينا قبلُ قول عليّ في المشورة، لأنه لا يؤمن الخطأ من نفسه، وروينا تخطئة الحسين للحسن في صلحه مع معاوية.

إنما وجد القول بالعصمة من غلاة الشيعة أولاً، ولم يكن يسلم به الأئمة الأولون ثم زاد القول في آخر الدولة الأموية، وكانت العصمة مسلكاً من مسالك الدعوة لآل البيت، وتحريضاً للناس على الثورة ضد الظالمين من الأمويين.

* * *

ويتصل بهذه العصمة قولهم بأن الأئمة وسطاء بين الله والناس وشفعاء، وأن الاعتقاد فيهم كافٍ في محو السيئات ورفع الدرجات. روى ابن بابويه القُمِّي عن الفضل ابن عمرو قال: «قلت لأبي عبد الله: لم صار عليّ قسيم الجنة والنار؟ قال: لأن حبه إيمان وبغضه كفر، وإنما خلقت الجنة لأهل الإيمان، والنار لأهل الكفر، فهو قسيم الجنة والنار، لا يدخل الجنة إلا محبوه، ولا يدخل النار إلا مبغضوه».

---

(1) ص 140.

ويقول بعضهم [من السريع]:

حُبُّ عليّ في الورى جُنّة فامْحُ بها يا رَبِّ أوْزَارِي

لو أن ذِمِّيًّا نوى حُبّه حُصِّنَ في النّارِ من النّارِ

ويقول ابن هانىء [من الكامل]:

هذا الشفيع لأمّة يأتي بها وجدودُه لجدودها شُفعاء

وكتب الشيعة مملوءة بالأحاديث والأخبار الدالة على هذا المبدأ، وفيه هدم لمبدأ الإسلام الجميل، وهو مسؤولية الإنسان وأن قيمة كل إنسان عمله ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8] وأن كائناً من كان حتى الأنبياء لا يغنون عن أحد شيئاً ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ۝١٩﴾ [الانفطار: 19]، ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ﴾ [البقرة: 48]، ﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ۝٢١﴾ [الجن: 21].

ففي الاعتقاد بأن الحب لآل البيت والأئمة غَناء إهدار ركن من أعظم أركان الإسلام، وهو المطالبة بالعمل الصالح وارتباط الثواب به، والنهي عن العمل السيِّىء وارتباط العقوبة به إذ يكفي حب آل البيت ثم ترتفع التكاليف.

لقد دخل على المسلمين من جَرَّاء العصمة والمبالغة في الشفاعة ضرر كبير، ولم يقتصر الضرر على الشيعة إذ تسربت تعاليمهم إلى غيرهم من الفرق الأخرى الإسلامية؛ فكان السنيون إذا رأوا الشيعة ينسبون عملاً وفضلاً لإمام نسبوا مثله للأنبياء على الأقل؛ فغلا بعضهم في القول بعصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها، وهو مخالف لصريح القرآن؛ ورأوا أن الشيعة يقولون بأن للأئمة نوراً، فقال بعضهم: إن رسول الله ﷺ لم يكن له ظل؛ ورأوا الشيعة تقول إن الإمامة تورث، فزعم بعض الصوفية أن مشيخة الطرق تورث، فنور الشيخ ينتقل منه إلى ابنه، وإذا مات وخلّف صبياً فهو الشيخ ولو كان رضيعاً لأن فيه نور أبيه، ورأوا الشيعة تقول بعصمة الأئمة، فاعتقد العامّة بعصمة الأولياء، فلا يصح الطعن على من سمَّوه وَلِيًّا ولو رأوه يشرب الخمر، وكفوا ألسنتهم وأيديهم عنه، بل وتبركوا به، لأنه فوق أن يسأل عن عمله. وكم فسد الإسلام من هذه الأوهام، ومن سنّ سنّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

المهدي:

ومن عقائد الشيعة البارزة الاعتقاد في المهدي، وكلمة المهديّ اسم مفعول من هَدَى،

يقال هداه الله الطريق أي عرّفه ودلّه عليه وبيّنه له فهو مهدي. ولم ترد في القرآن كلمة المهدي وإنما ورد المهتدي: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: 17] ، وورد الهادي ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرّعد: 7] ، وقد ورد في شعر حسان بن ثابت وصف النبي ﷺ بالمهتدي [من الكامل]:

بـأبـي وأمـي مَـنْ شـهـدْتُ وفـاتَـه   في يوم الاثنين النبيُّ المهْتَدِي[1]

ووصفه بالهادي [من البسيط]:

بـالله مـا حَـمَـلَـتْ أُنْـثَى ولا وَضَـعَـتْ   مثلَ النَّبِيِّ رسولِ الرَّحْمَةِ الهادِي[2]

ووصفه أيضاً بالمهدي في قوله في رثائه ﷺ [من الكامل]:

مَـا بَـالُ عَـيْـنـي لا تَـنَـامُ كـأنـمَـا   كُـحِـلَـتْ مَـآقِـيـهَـا بِـكُـحـلِ الأَرْمَـدِ
جَـزَعـاً عَـلَـى الـمَـهْـدِيِّ أَصْـبَـحَ ثَـاوِيـاً   يا خَيْرَ مَنْ وَطِيءَ الحصا لا تَبْعُدِ[3]

وقد وردت في بعض الأحاديث كلمة المهدي وصفاً لعليّ، فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «وإن تؤمِّرُوا عليًّا ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مَهْدِيًّا يأخذ بكم الصراط المستقيم»[4]؛ ولما قتل الحسين بن علي وصفه سليمان بن صُرد بأنه «مهدي ابن مهدي». وأطلقه الشعراء في دولة بني أمية حتى على بعض الخلفاء الأمويين، فقال نَهار بن تَوْسِعة في سليمان بن عبد الملك [من الطويل]:

لـه رايـةٌ بـالـثـغـر سـوداءُ لـم تـزل   تُـفَـضُّ بـهـا لـلـمـشـركـيـن جُـمُـوعُ
مـبـاركـة تَـهـدِي الـجـنـودَ كـأنـهـا   عُـقـابٌ نـحـت مـن ريـشـهـا الـوُقُـوعُ
على طاعة المَهْدِيّ لم يبق غيرها   فأُبْنَا وأمر المسلمين جميع[5]

وهي في كل ذلك بمعناها اللغوي الديني رجل هداه الله فاهتدى، ثم نراها تأخذ معنًى جديداً وهو إمام منتظر يأتي فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وأول ما نعلم من إطلاقها بهذا المعنى ما زعمه كَيْسان مولى علي بن أبي طالب في محمد ابن الحنفية (وهو ابن علي بن أبي طالب من أم من بني حنيفة نسب إليها)، فقد زعم كيسان إمامة محمد هذا وأنه مقيم بجبل رَضْوَى (وهو جبل على سبع مراحل من المدينة) وإلى هذا أشار كثيّر عزة، وكان كيسانياً فقال [من الوافر]:

وسِـبْـط لا يـذُوق الـمـوت حـتـى   يـقـود الـخَـيْـلَ يـقـدمـهـا الـلـواءُ

---

(1) ديوانه ص 208. (2) ديوانه ص 207. (3) ديوانه ص 208.
(4) «أسد الغابة» 4/ 31. (5) انظر: دائرة المعارف الإسلامية في مادة المهدي نقلاً عن جولدزيهر.

تـغـيَّـبَ لا يُـرى فـيـهـم زمـانـاً بـرَضْـوَى عـنـده عـسـل ومـاء[1]

وكذلك فعل المختار بن أبي عبيد الثقفي، فكان يدعو الناس إلى إمامة محمد ابن الحنفية ويزعم أنه المهدي[2].

لقد مات ابن الحنفية سنة 81 هـ، وصلى عليه أبَان بن عثمان بن عفان، وكان والي المدينة، ودفن بالبقيع، ولكن لم يشأ الكيسانية أن يؤمنوا بموته، وقالوا بغيبته وبانتظاره حتى يعود، وكان هذا أساساً لفكرة الإمام المنتظر عند الإمامية الاثني عشرية.

وهذه العقيدة برجوع الإمام بعد غيبته أو موته هي المسماة في عرف الشيعة بالرجعة، وممن قال بالرجعة في العصر الأول عبد الله بن سبأ، فقد كان يقول برجوع محمد ﷺ بعد موته. وفي أول المائة الثانية للهجرة كان جابر الجعفي (وهو أحد الكذابين قال فيه أبو حنيفة: ما رأيت أكذب منه) يقول برجعة علي بن أبي طالب، وكان يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ **[النمل: 82]** إن الدابة هي علي بن أبي طالب؛ ولما أتى القرن الثالث الهجري كان الإمامية يرون أن الأئمة كلهم يرجعون هم وأعداؤهم، وذلك حين ظهور المهدي[3]، وستأتي زيادة إيضاح لمذهبهم في الرجعة.

وزاد القول بالمهدي وانتشر خاصة بين الشيعة، ووضعت فيه الأحاديث المختلفة، ولم يرو البخاري ومسلم شيئاً عن أحاديث المهدي، مما يدل على عدم صحتها عندهما، وإنما ذكرها الترمذي وأبو داود وابن ماجَه وغيرهم، من مثل ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوَّل الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي، يواطىء اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي»، ومثل أن رسول الله قال: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً» إلخ. وكلها تدور على أنه «لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي، وقد أجهد رجال الحديث أنفسهم في فحص سند هذه الأحاديث وأبانوا ما فيها من ضعف رجالها»[4].

---

(1) ديوانه ص 521. (2) ابن خلكان 1/ 642.

(3) انظر: «تفسير الألوسي» 6/ 316.

(4) انظر: في ذلك ابن خلدون 1/ 260 وما بعدها.

على الجملة انتشرت في جو العصر الأموي فكرة المهدي المنتظر، وكان أكثر دعاة المهدي من الشيعة، ورأينا لبعض البيت الأموي مهدياً آخر لا يسمى المهدي، ولكنه يلقب بالسُّفياني، وذاعت أخبار السفياني هذا في البيئات الأموية وغيرها، وكان السفياني المنتظر كالمهدي المنتظر، قال في «**الأغاني**» عن مصعب: «كان خالد بن يزيد بن معاوية يوصف بالعلم ويقول الشعر، وزعموا أنه هو الذي وضع خبر السفياني وكِبْره، وأراد أن يكون للناس فيه طمع حين غلبه مروان بن الحكم على الملك وتزوج أمه أم هاشم»؛ قال صاحب «**الأغاني**»: «وهذا وهم من مصعب فإن السفياني قد رواه غير واحد وتتابعت فيه رواية الخاصة والعامة»[1] إلخ.

وأنا أميل إلى قول مصعب رغماً عن حجة أبي الفرج التي ذكرها من أن بعض أهل البيت روى حديث السفياني؛ فبعض أهل البيت كان يسره كل الأخبار التي تضعف من شأن البيت الأموي وانقسامه؛ فالظاهر أنه كان لخالد بن يزيد شيعته وأعوانه، نغّص عليهم غلبة مروان بن الحكم على الحكم، وكان خالد طموحاً اشتغل بالكيمياء ليغني أصحابه بالذهب إذا نجح كما تقدم، ثم وضع أحاديث المهدي ولكنه اختار اسماً أموياً وهو السفياني إشارة إلى جده «أبي سفيان». قال في «**النجوم الزاهرة**»: «وكان خالد المذكور موصوفاً بالعلم والعقل والشجاعة، وكان مولعاً بالكيمياء، وقيل إنه هو الذي وضع حديث السفياني (أنه يأتي في آخر الزمان) لما سمع بحديث المهدي»[2].

ومن أظرف ما حدث أنه لما قال الشيعة بالمهدي وقال بعض الأمويين بالسفياني، وضع الشيعة الأحاديث بأن المهدي إذا خرج سيقابل السفياني إذا خرج، «فسيبايع الناس المهدي يومئذٍ بمكة بين الركن والمقام، ثم إن المهدي يقول: أيها الناس اخرجوا إلى قتال عدو الله وعدوكم، فيجيبونه ولا يعصون له أمراً، فيخرج المهدي ومن معه من المسلمين من مكة إلى الشام لمحاربة عروة بن محمد السفياني ومن معه من كلب»[3] إلخ. ويروي الطبري في حوادث سنة 132 هـ أيام النزاع بين دعاة العباسيين والأمويين أن جماعة من أهل قِنِّسْرين وحمص وتدمر تجمعوا، «وقَدِمَهم ألوف عليهم أبو محمد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، فرأسوا عليهم أبا محمد، ودعوا إليه وقالوا: «هو السفياني الذي كان يُذكر،

---

(1) «الأغاني» 16/ 88.

(2) «النجوم الزاهرة» 1/ 221.

(3) «مختصر تذكرة القرطبي» طبعة بولاق ص 159.

وكانت موقعة شديدة انهزم فيها أتباع أبي محمد وقتل هو وأرسل برأسه إلى أبي جعفر المنصور»[1] إلخ.

ويظهر أن العباسيين أيضاً عز عليهم أن يكون للشيعة مهدي وللأمويين سفياني وليس لهم شيء، فرأوا أن يكون لهم أيضاً «مهدي»، فوضعت لهم الأحاديث على هذا النمط؛ روى الطبراني عن ابن عمر قال، كان رسول الله ﷺ في نفر من المهاجرين والأنصار، وعلي بن أبي طالب عن يساره والعباس عن يمينه، إذ تلاحى العباس ونفر من الأنصار، فأغلظ الأنصار للعباس، فأخذ النبي ﷺ بيد العباس وبيد عليّ وقال: «سيخرج من صلب هذا فتى يملأ الأرض جوراً وظلماً، وسيخرج من صلب هذا فتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، فإذ رأيتم ذلك فعليكم بالفتى التميمي فإنه يقبل من قبل المشرق، وهو صاحب راية المهدي».

ويظهر أن واضع الحديث كان ماهراً فترك النص على الإشارة للزمن، فإن انتصر العلويون فالحديث يصلح لهم، وإن انتصر العباسيون صلح لهم؛ فلما انتصر العباسيون اتخذوه حجة لأنهم أصحاب الرايات التي خرجت من المشرق.

وروى الحاكم عن ابن عباس قال: منا أهل البيت أربعة: منا السفاح، ومنا المنذر، ومنا المنصور، ومنا المهدي. قال مجاهد: بيِّن لي هؤلاء الأربعة، فقال ابن عباس: أما السفاح فربما قتل أنصاره وعفا عن عدوه؛ وأما المنذر أراه قال: فإنه يعطي المال الكثير، ولا يتعاظم في نفسه، ويمسك القليل من حقه؛ وأما المنصور فإنه يعطَى النصر على عدوه على مسيرة شهر، وهو الشطر مما كان يعطَى رسولُ الله ﷺ؛ وأما المهدي فإنه يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وتأمن البهائم السباع، وتلقي الأرض أفلاذ كبدها. قال: قلت: وما أفلاذ كبدها؟ قال: أمثال الأسطوانة من الذهب والفضة».

ولعل انتشار خبر المهدي وما إليه، حمل المنصور على تسمية ابنه المهدي والإيهام بأنه المهدي المنتظر. روي **«الأغاني»** أن المنصور كان يريد البيعة للمهدي، وكان ابنه جعفر يعترض عليه في ذلك، فأمر بإحضار الناس فحضروا، وقامت الخطباء فتكلموا وقالت الشعراء، فأكثرت في وصف المهدي وفضائله، وفيهم مطيع بن إياس؛ فلما فرغ من ذلك قال مطيع: حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله ﷺ قال: المهدي منا محمد وابن عبد الله، وأمه من غيرنا، يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، ثم أقبل على العباس فقال له: أنشدك الله، هل

(1) «الطبري» 9/ 138 طبع بمصر.

سمعت هذا؟ فقال: نعم، مخافة من المنصور[1].

ورووا عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله ﷺ قال: لا تذهب الدنيا حتى يلي أمتي رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي. قال البلخي في كتابه **«البدء والتاريخ»** بعد روايته هذا الحديث: «وقد تأول قوم أنه المهدي محمد بن أبي جعفر لقبه المهدي واسمه محمد، وهو من أهل البيت، ولم يأل جهداً في إظهار العدل ونفي الجور» إلخ.

فنرى من هذا أن عقيدة المهدي فشت في العلويين والأمويين والعباسيين، وأخذت عند كل منهم لوناً خاصاً.

وفكرة المهدي هذه لها أسباب سياسية واجتماعية ودينية؛ ففي نظري أنها نبعت من الشيعة، وكانوا هم البادئين باختراعها، وذلك بعد خروج الخلافة من أيديهم وانتقالها إلى معاوية، وقتل علي، وتسليم الحسن الأمر لمعاوية، وتسمية هذا العام، الذي فيه سلّم الحسن الأمر لمعاوية، عام الجماعة، ثم قتْلِ الحسين.

تم ذلك فرأى رؤساء الشيعة أن هذا قد يسبب اليأس في نفوس أتباعهم، وخافوا أن يذوب حزبهم، فكان منهم بعيدو النظر، بدأوا يبشرون بأن الحكم سيرجع إليهم، وأن بني أمية سيهزَمون، فوضعوا لذلك خططاً، منها الدعوة السرية للتشيع والعمل في الخفاء على قلب الدولة الأموية وإضعافها، ثم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بقيام رئيس للشيعة يلتف الناس حوله ولو سراً، ويلقبونه بأنه الخليفة حقاً، ورأوا أن ذلك لا يتم أيضاً إلا بصبغه صبغة دينية، فهو الإمام وهو المعصوم، ورأوا من إحكام أمرهم بث الرجاء والأمل في نفوس الناس حتى يشجعوا ويثبتوا، ومنُّوهم بأن الأمر لهم في النهاية، وأن الأمويين مهما أوتوا من النصر العاجل فإنه ينتظرهم الخذلان الآجل.

ولكن قوماً حولوا الأخبار الواردة من الشيعة الأولين في الحكومة المنتظرة إلى حاكم منتظر، لأن ذلك أقرب إلى أذهان العامة، فالأولون كانوا يرمزون بالمهدي المنتظر إلى حكومة شيعية منتظرة، فجعلها المتأخرون حقيقة، وجعلوا المهدي المنتظر حقيقة، وأكثروا من القول فيه وزادوه أوصافاً وأخباراً ليلبسوه ثوب الحقيقة.

قال الألوسي في تفسيره: «وتأول جماعة من الإمامية ما ورد من الأخبار في الرجعة

---

(1) انظر: القصة بطولها في «الأغاني» 12/ 85.

على رجوع الدولة والأمر والنهي دون رجوع الأشخاص وإحياء الأموات»[1].

ولكن العامة لا يفهمون جيداً رجوع المعاني، إنما يفهمون رجوع الأشخاص فوضعت لذلك أخبار المهدي المنتظر بشخصه ووصفه.

وكما كان في التاريخ أن اليونان لما فشلوا في حكمهم، وغلبهم الرومانيون على أمرهم حوَّلوا الفلسفة العملية إلى فلسفة رواقية تتطلب اللذة في الحياة العقلية، وتتحمل آلام الحياة في صبر وثبات، كذلك الشيعة خرج الأمر من أيديهم فدعوا إلى تحمل آلام الحياة في صبر وثبات، وزادوا على ذلك إجادة تصوير فكرة الأمل، وجسّدوها في المهدي.

ولما كان الشيعة هم الأساتذة الأولون في هذا الموضوع قلدهم خالد بن يزيد الأموي لما فشل وخرج الحكم من بيته إلى بيت مروان بن الحكم، ثم قلدهم العباسيون بشكل آخر فسلموا بالمهدي واستغلوا فكرته، وادعوا أن المهدي فيهم لا في شيعة علي. فاليأس عند الشيعة وعند البيت السفياني هو السبب النفسي لقيام فكرة المهدي، وحرب القوم من جنس سلاحهم هو السبب النفسي للمهدي العباسي.

واستغل هؤلاء القادة المهرة أفكار الجمهور الساذجة المتحمسة للدين والدعوة الإسلامية فأتوهم من هذه الناحية الطيبة الطاهرة، ووضعوا الأحاديث يروونها عن رسول الله ﷺ في ذلك، وأحكموا أسانيدها وأذاعوها من طرق مختلفة، فصدقها الجمهور الطيب لبساطته، وسكت رجال الشيعة لأنها في مصلحتهم، وسكت الأمويون لأنهم قلدوها في سفيانيِّهم، وسكت العباسيون لأنهم حولوها إلى منفعتهم، وهكذا كانت مؤامرة شنيعة أفسدوا بها عقول الناس. وكنت أنتظر من المعتزلة كشف النقاب عن هذا الضلال، إلا أني مع الأسف لم أعثر لهم على شيء كثير في هذا الباب، ولكني أعرف أن الزيدية (وهم فرع آخر من فروع الشيعة الذين تأثروا أثراً كبيراً بتعاليم المعتزلة، لأن زيداً رئيسهم تتلمذ لواصل بن عطاء زعيم المعتزلة)، كانوا ينكرون المهدي والرجعة إنكاراً شديداً، وقد ردوا في كتبهم الأحاديث والأخبار المتعلقة بذلك، ورووا عن أئمة أهل البيت روايات تعارض روايات الأئمة الاثني عشرية.

حديث المهدي هذا حديث خرافة، وقد ترتب عليه نتائج خطيرة في حياة المسلمين، نسوق لك أهمها:

---

(1) «تفسير الألوسي» 6/ 315.

1 ـ أحيط المهدي بجو غريب من التنبؤات والإخبار بالمغيبات والإنباء بحوادث الزمان. فعند آل البيت علم توارثوه عن أخبار الزمان إلى يوم القيامة؛ وهناك الجفر وهو جلد ثور صغير مكتوب فيه علم ما سيقع لأهل البيت مروي عن جعفر الصادق في زعمهم؛ وهناك أخبار زعم مسلمة اليهود أنهم رأوها في كتبهم الدينية مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه في أحداث الدول وأعمارها، فامتلأت عقول الناس بأحاديث تروى وقصص تقص، ونشأ باب كبير في كتب المسلمين اسمه الملاحم، فيه أخبار الوقائع من كل لون، فأخبار العرب والروم، وأخبار في قتال الترك، وأخبار في البصرة وبغداد والإسكندرية، وما جاء في فضل الشام وأنه معقل الملاحم، وأخبار عن مكة والمدينة وخرابهما، وأخبار أن المهدي يملك جبل الديلم والقسطنطينية وسيفتح رومية وأنطاكية وكنيسة الذهب، وأخبار عن فتح الأندلس وما يجري فيه من أحداث[1] إلخ. وجعلت هذه الأشياء كلها أحاديث بعضها نسبوه إلى رسول الله ﷺ، وبعضها إلى أئمة أهل البيت، وبعضها إلى كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهكذا. وكان لكل ذلك أثر سيِّىء في تضليل عقول الناس وخضوعهم للأوهام، كما كان من أثر ذلك الثورات المتتالية في تاريخ المسلمين، ففي كل عصر يخرج داعٍ أو دعاة كلهم يزعم أنه المهدي المنتظر، ويلتف حوله طائفة من الناس، كالذي كان من المهدي رأس الدولة الفاطمية. وتقرأ تاريخ المغرب فلا يكاد يمر عصر من غير خروج مهدي وكان آخر عهدنا به مهدي السودان، وظهور فرقة البابية في فارس التي دعا إليها ميرزا علي محمد المولود سنة 1235 هـ، وهو من نسل الحسين، وقد ادعى ـ لما بلغ الخامسة والعشرين ـ أنه الْبَاب ـ ومعنى الباب عندهم «نائب المهدي المنتظر». ولو أحصينا عدد من خرجوا في تاريخ الإسلام وادعوا المهدية، وشرحنا ما قاموا به من ثورات، وما سببوا من تشتيت للدولة الإسلامية وانقسامها وضياع قوتها، لطال بنا القول، ولم يكفنا كتاب مستقل.

وهذا كله من جرَّاء نظرية خرافية، هي نظرية «المهدية»، وهي نظرية لا تتفق وسنّة الله في خلقه، ولا تتفق والعقل الصحيح. ولعل تقدم الناس في عقلهم ومعارفهم وتقدمهم في الحكم ونظامه وما ينبغي أن يكون، يقضي على البقية الباقية من هذه الخرافة، ويحوّل الناس إلى أن ينشدوا العدل، ويعملوا بأيديهم وعقولهم في إيجاد الحكم الصالح، ويُحِلُّوا ذلك محل المهدي المنتظر؛ فخير لهم أن يطلقوا العدل في الواقع لا في الخيال، وأن يعملوا على تحقيقه في دنيا الحس والعقل لا دنيا الأوهام.

---

(1) انظر: ذلك كله في «مختصر تذكرة القرطبي» ص 152 وما بعدها.

2 ـ وشيء آخر تولَّد من فكرة المهدي المنتظر؛ ذلك أن الصوفية اتصلت بالتشيع اتصالاً وثيقاً، وأخذت فيما أخذت عنه فكرة المهدي، وصاغتها صياغة جديدة وسمته «قُطباً»، وكونت مملكة من الأرواح على نمط مملكة الأشباح، وعلى رأس هذه المملكة الروحية القطب، وهو نظير الإمام أو المهدي في التشيع؛ والقطب هو الذي «يدبر الأمر في كل عصر، وهو عماد السماء، ولولاه لوقعت على الأرض»؛ ويلي القطب النجباء، قال ابن عربي في الفتوحات الملكية: «وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، على عدد بروج الفلك الاثني عشر، كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى في مقامه من الأسرار والتأثيرات. . . واعلم أن الله تعالى قد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها، وإبليس مكشوف عندهم، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي مثل العلماء بالآثار والقيافة إلخ».

وقال ابن تيمية في بعض فتاويه: «وأما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النساك والعامة، مثل الغوث الذي بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة والأبدال الأربعين، والنجباء الثلاثمائة، فهي ليست موجودة في كتاب الله، ولا هي مأثورة عن رسول الله ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، إلا لفظ الأبْدَال؛ فقد روي فيهم حديث شامي منقطع الإسناد عن عليّ كرّم الله وجهه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال: إن فيهم (يعني أهل الشام) الأبدال، أربعين رجلاً، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً، ولا توجد أيضاً في كلام السلف»[1].

وهكذا كوَّن الصوفية مملكة باطنية وراء المملكة الظاهرية، اتخذوا فيها فكرة المهدي، وغيروا ألفاظها، وكملوا نظامها، وكلها سبح في الخيال وجَرْيٌ وراء أوهام كلها شعر، ولكنه ليس شعراً لذيذاً، بل هو شعر أفسد على الناس عقائدهم وأعمالهم، وأبعدهم عن المنطق في التصرف في شؤون الحياة، وقعد بهم عن المطالبة بإصلاح الحكم وتحقيق العدل؛ فكانوا يهيمون في أودية الخيال، والحكام يهيمون في أودية الفساد، وكأنهم تواضعوا على ذلك؛ فالحاكم يُفسد، والشعب يحلُم، وحالة الأمة تسوء.

(1) «الألوسي» 2/ 274.

الرجعة:

ويتصل بعقيدة المهدي القول بالرَّجعَة؛ فكثير من الإمامية يعتقد بها ويرون أن رسول الله ﷺ وعليًّا والحسن والحسين وباقي الأئمة، وخصومهم كأبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية ويزيد يرجعون إلى الدنيا بعد ظهور المهدي، ويعذب من اعتدى على الأئمة وغصبهم حقوقهم أو قتلهم، ثم يموتون جميعاً، ثم يحيون يوم القيامة؛ قال الشريف المرتضى: إن أبا بكر وعمر يصلبان على شجرة في زمن المهدي.

وهي عقيدة أعرق في الغرابة من عقيدة المهدي.

التقية:

هو اسم مصدرٍ لتَوَقَّى واتَّقَى، تقول: توقَّيْتُ الشيء واتَّقَيْتهُ وَتَقَيْتهُ تُقًى وتَقِيَّةً أي حذرته؛ وفي القرآن: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: 28] ؛ وفي قراءة: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تَقِيَّةً﴾ [آل عمران: 28] ؛ ومعناها أن يحافظ المرء على عِرْضه أو نفسه أو ماله مخافة عدوه فيظهر غير ما يضمر؛ فهي مداراة وكتمان، وتظاهر بما ليس هو الحقيقة؛ وهي عند الشيعة النظام السِّرِّي في شؤونهم، فإذا أراد إمامٌ الخروج والثورة على الخليفة وضَع لذلك نظاماً وتدابير، وأعلم أصحابه بذلك فتكتَّموه، وأظهروا الطاعة، حتى تتم الخطط المرسومة، فهذه تقية، وإذا أحسوا ضرراً من كافر أو سنِّي داروه وحاروه وأظهروا له الموافقة، فهذه أيضاً تقية، وهكذا.

والتقية عند الشيعة جزء مكمل لتعاليمهم تواصوا به وعدّوه مبدأً أساسياً في حياتهم، وركناً من دينهم، ورووا فيه الشيء الكثير عن أئمتهم، وانبنى عليه تاريخهم، فالأحداث التاريخية كلها أساسها إمام مختفٍ أو متستر يدعو إلى نفسه في الخفاء، ويبث دعاته في الأمصار، فيتخذون البيعة له من أنصارهم، ويطالبونهم بالكتمان، والتظاهر بالطاعة، ويلزمونهم بأن يعملوا أعمالهم المطلوبة منهم من الولاة الظاهرين على أتم وجه حتى لا تحوم حولهم شبهة، إلى أن تنضج الثورة ويحين الوقت الملائم، فيعلنوا الخروج ويحملوا السلاح في وجه الدولة.

وقد روى الكليني في التقية أخباراً كثيرة، فروي عن أبي عبد الله أنه قال: «تسعة أعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين». وقال في قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا۟﴾ [القَصَص: 54] . قال: بما صبروا على التقية ـ وما بلغت تقية أحد تقية أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد

ويشدون الزنانير، فأعطاهم الله أجرهم مرتين. وقد سئل أبو الحسن عن القيام للولاة، فقال: قال أبو جعفر: التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له، وسئل أبو جعفر عن رجلين من أهل الكوفة أُخِذَا، فقيل لهما: ابرآ من أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فبرىء واحد منهما، وأبى الآخر، فخلى سبيل الذي برىء وقتل الآخر. فقال: ما الذي برىء فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة. وأراد جماعة السير إلى العراق، فقالوا لأبي جعفر: أوصنا، فقال أبو جعفر: «ليقوِّ شديدكم ضعيفكم وليَعُدْ غنيكم على فقيركم، ولا تبثوا سرنا، ولا تذيعوا أمرنا». وقال أبو عبد الله: إنا أمرنا مستور مقنّع بالميثاق، فمن هتك علينا أذله الله[1].

وعلى هذا قال كثير من الشيعة: إنه يحسن لمن اجتمع مع أهل السُنّة أن يوافقهم في صلاتهم وصيامهم وسائر ما يدينون به؛ ورووا عن بعض أئمة أهل البيت: من صلّى وراء سنّي تقية فكأنما صلى وراء نبي؛ وفي وجوب قضاء هذه الصلاة عندهم خلاف.

وقد فسروا كثيراً من أعمال الأئمة على أنهم فعلوها تقية، فسكوت عليّ على أبي بكر وعمر وعثمان كان تقية، ومصالحة الحسن لمعاوية كان تقية إلخ. كما كانت التقية عند الشيعة سبباً في تحميل الكلام معاني خفية، وجعلهم للكلام ظاهراً يفهمه كل الناس، وباطناً يفهمه الخاصة، وقصدهم في كلامهم إلى الرمز والكناية ونحوهما، وفسر بعضهم بعض آيات القرآن على هذا النحو، فجعلوا كثيراً من الآيات رمزاً لعليّ والأئمة، فقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المَائدة: 67] ، إن المراد بما أنزل إليك خلافة عليّ؛ وقالوا: إن وراء هذه العلوم أسراراً خفية أشار إليها عليّ زين العابدين بقوله [من البسيط]:

إنـي لأكـتـمُ مـن عـلـمِـي جـواهـرَه	كَيْلَا يَرى الْحَقَّ ذُو جهلٍ فيَفْتَتِنَا
وقـد تـقـدَّمَ فـي هـذا أبـو حَـسَـنٍ	إلى الحسين وأوصى قبله الحَسَنا
فـربّ جـوهـر عـلـم لـو أبـوح بـه	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي	يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وجرى على هذا النمط بعض الصوفية، فقالوا: إن وراء علم الظاهر علم الباطن، وهو لا يفهم من الوضع اللغوي للكلمات ولا من البراهين المنطقية، إنما يفهم من طريق الإلهام والمكاشفة إلخ.

---

(1) انظر: الكليني في «الكافي» ص 400 وما بعدها.

وكان على عكس الشيعة في القول بالتقية الخوارج، فقالوا: لا تجوز التقية بحال من الأحوال، ولو عرضت النفس والمال والعرض للأخطار.

وحياة الشيعة والخوارج السياسية مظهر من مظاهر قولهم في التقية، فالخارجي يعلن الخروج على الإمام في صراحة ولو كان وحده، ويحاربه ولو كان في نفر قليل، مهما بلغ عدوه من العدد، ولا يداري ولا يماري؛ والشيعي يداري ويجاري، ويتستر ويتكتم حتى يظن أن الفرصة أمكنته فيظهر.

* * *

أدى الشيعة الاعتقاد بالإمامة، وأنها جزء من الإيمان والعصمة وما إليها، إلى اعتقادهم أن المؤمنين حقاً هم عليّ ومن ناصره ووالاه، ومن تبع الأئمة بعد عليّ في الأجيال المتعاقبة؛ أما من عداهم من أبي بكر وعمر وعثمان ومن تابعهم، والأمويين والعباسيين ومن شايعهم، فهم في نظرهم مقصرون، وإن اختلف الشيعة فيما بينهم في الوصف الذي يصفونهم به، فمنهم من غلا فيهم إلى درجة الحكم عليهم بالكفر.

فيروون عن الصادق: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: من ادعى إمامة ليست له، ومن جحد إماماً من عند الله، ومن زعم أن أبا بكر وعمر لهم نصيب في الإسلام».

وأكثروا من لعن أبي بكر وعمر وعائشة وحفصة وغيرهم، وبالغوا في ذلك حتى جعلوا لعنهم قربة إلى الله؛ ولهم أدعية مأثورة في لعن هؤلاء وأمثالهم[1].

وهذا - من غير شك - ضيق في النظر أدى إليه اتخاذهم مقياس الفضيلة والرذيلة والإيمان والكفر الإيمان بإمامة عليّ، فمن آمن بذلك فهو المؤمن وهو الفاضل، وهو الذي يستحق الثواب، ومن كفر بإمامته فهو الكافر وهو الشرير وهو المعذّب بالنار؛ فكأن الإيمان بإمامة عليّ يساوي الإيمان بالله، بل يزيد عليه، فمن آمن بالله وحده من غير إيمان بإمامة عليّ لم ينفعه إيمانه، فإذا زاد على ذلك أنه جحد استحقاق عليّ للإمامة فهذا هو الكفر الذي ما بعده كفر.

وهذا مقياس في منتهى الغرابة، كمن يقيس الحجرة بالقدح بدل الأمتار، أو يقيس

---

(1) انظر: «الكافي» 3/ 391.

المكيل بالمتر بدل القدح؛ فنحن نعلم أن روح الإسلام تقوّم المرء بشيئين: توحيد الله، وإيمان برسالة رسوله محمد، ثم الأعمال الصالحة التي تنفع الناس، وبهذا وحده يقدر المرء في نظر الإسلام، وبهذا وحده يوزن أبو بكر وعمر وعائشة كما يوزن به عليّ نفسه، وكما يوزن به كل إنسان؛ فإلغاء هذا المقياس، ووضع مقياس آخر هو الإيمان بعليّ، جهل بروح الإسلام وضعف في العقل حتى في نظر العقل المجرد. ولو قالوا إن المقياس هو الإيمان بالله وبالأعمال، وأن الإيمان بإمامة عليّ عقيدة من عقائد الخير لقاربوا الحق، ولكان لقولهم مندوحة. ولكن إنكار إمامة عليّ لا يستوجب كفراً ولا يستوجب لعنة، وفضل أبي بكر وعمر على الإسلام أكبر من فضل علي، ولكلٍّ فضل، فجحد هذا بالنسبة لهما حتى يستوجبا اللعنة سخف في الرأي، وضيق في الذهن.

على أنا نرى من بين الشيعة من تلطف في الحكم فلم يصل بهؤلاء الصحابة إلى درجة الكفر وإلى استحقاق اللعن.

وعلى كل حال جرَّأتهم هذه العقيدة على أن ينقدوا أعمال الصحابة ومن يليهم، وأنا أنقل هنا بعضاً من أقوال من يعدّ معتدلاً فيهم؛ فأهل السُنّة - وخاصة من عهد أبي الحسن الأشعري - يرون أنه لا يصلح أن يتعرض لأحد من الصحابة بسوء، ويروون أحاديث في ذلك مثل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، ومثل: «خير القرون قرني ثم الذي يليه ثم الذي يليه». وروي عن الحسن البصري أنه ذكر عنده الجمل وصفين، فقال: تلك دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلطخ بها ألسنتنا، وقالوا: إن من المروءة أن يحفظ رسول الله ﷺ في عائشة زوجته، وفي الزبير ابن عمته، وفي طلحة الذي وقاه بيده. ثم ما الذي ألزمنا وأوجب علينا أن نلعن أحداً من المسلمين أو نبرأ منه؛ وأي ثواب في اللعنة والبراءة؟.... ثم قد كان رسول الله صهراً لمعاوية، إذ كانت أم حبيبة زوجه، فالأدب أن تحفظ أم حبيبة وهي أم المؤمنين في أخيها، إلى آخر ما قالوا.

لم يرض الشيعة عن هذا القول، وقالوا: إن الله فرض عداوة أعدائه وولاية أوليائه، يقول الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجَادلة: 22] . وقد لعن الله العاصين بقوله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ﴾ [المَائدة: 78] ، وأنتم لم تعدلوا في موقفكم، فأنتم دخلتم في أمر عثمان وخضتم فيه، ولم تحفظوا أبا بكر في محمد ابنه، فإنكم لعنتموه وفسقتموه لاشتراكه في فتنة عثمان، ولا حفظتم عائشة أم المؤمنين في أخيها

محمد، ومنعتمونا أن نخوض وندخل أنفسنا في أمر علي والحسن والحسين ومعاوية الظالم له ولهما، المتغلب على حقه وحقهما. وكيف صار لعن ظالم عثمان من السُنّة، ولعن ظالم علي والحسن والحسين تكلفاً؛ وكيف تحدثتم في أمر عائشة وحفظتم أمرها ومنعتم من الحديث في خروجها يوم الجمل، ومنعتمونا من الحديث في أمر فاطمة وما جرى لها بعد أبيها؛ وكيف صار التعرض لعائشة من أكبر الكبائر، وكشف بيت فاطمة والدخول عليها في منزلها، وتهديدها بالحريق، من الإيمان؟ والصحابة أنفسهم كان يتعرض بعضهم لبعض، فعائشة تقول في عثمان: اقتلوا نَعْثَلاً لعن الله نعثلاً؛ وكان عبد الله بن مسعود يلعن عثمان؛ وقد لعن معاويةُ عليَّ بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين؛ ولعن أبو بكر وعمر سعد بن عبادة وبرئا منه، وأخرجاه من المدينة إلى الشام... وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم لم يروا أن يمسكوا عن عليّ حتى قصدوا له، وحملوا السيوف في وجهه، وكذلك فعل معاوية وعمرو بن العاص، وقد لعنهما عليّ ولعن أبا موسى الأشعري. وهذا عثمان قد نفى أبا ذر إلى الربذة، إلى كثير من أمثال ذلك ـ ولو كانت الصحابة بالمنزلة التي تذكرونها لعلمَتْ ذلك من حال نفسها ـ وهذا كله من وضع المتعصبين للأمويين، فقد كان لهم من ينصرهم بلسانه ويضع الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف؛ ومن هذا القبيل حديث: «خير القرون قرني»، ومما يدل على بطلانه أن القرن الذي جاء بعده بخمسين سنة شر قرون الدنيا، فهو القرن الذي قتل فيه الحسين وأوقع بالمدينة، وحوصرت مكة، ونقضت الكعبة، وشربت الخلفاء الخمور، وارتكبوا الفجور، كما جرى ليزيد بن معاوية وللوليد بن يزيد، إلى آخر ما قالوا[1].

وفي هذه الأقوال بعض الحق، ولكن الشيعة وقفوا نفس الموقف الذي عابوه على أهل السُنّة، فقد رموا أهل السُنّة بتحاملهم على آل البيت وأتباعهم فتحاملوا هم على من عداهم، ولم يقفوا من الصحابة جميعاً موقف القاضي العادل، فجرّحوا الصحابة إذا لم يكونوا من الشيعة، وأغضبوا عن كل شيء من الشيعة، ورفعوا الأئمة فوق البشر بل فوق الأنبياء، لأنهم ادعوا العصمة لهم؛ وكان المنطق يقضي ـ وقد وضعوا مبدأ نقد أعمال الصحابة ـ أن يضعوا الصحابة كلهم في ميزان واحد، ويحاسبوهم حساباً واحداً. ولعل المعتزلة كانوا أعدل منهم في هذا الباب، فنظروا إلى جميعهم نظراً واحداً وإن أخطأ بعضهم في الحساب.

أداهم هذا النظر الذي ذكرنا إلى أن يروا أنهم لا يأخذون الحديث إلا ممن كان شيعياً،

---

(1) هذا مختصر من أقوال أبي جعفر النقيب، حكاه بطوله ابن أبي الحديد في «نهج البلاغة» 4/ 454 وما بعدها.

ولا يأخذون علماً إلا ممن كان شيعياً، ولا يثقون برواية تاريخ إلا ممن كان شيعياً؛ ولذلك كانت كتب أحاديثهم، وفقههم، وأصول فقههم، ورواية تاريخهم محصورة كلها في المتشيعين.

بهذا حصروا أنفسهم في دائرة خاصة، حتى كأنهم هم المسلمون وحدهم؛ فإن عاشوا وسط السنيّين فباطنهم لأنفسهم، وظاهرهم التقية.

وفي الحق أن كثيراً من «أهل السُنّة» وقفوا نفس موقف الشيعة، فلم يرض كثير من المحدِّثين أن يرووا أحاديث الشيعة ولم يرض كثير من الفقهاء أن يعدّوا خلافات الشيعة بين اختلافات الفقهاء.

وكان أولى الفريقين أن يكون عمادهم في الأخذ والرد صدق الراوي وكذبه مهما كان مذهبه الديني.

ومع هذا فكان نظر السنيّين أقرب إلى العدل وأدنى إلى الإنصاف؛ فلم يكرهوا عليّاً كره الشيعة لأبي بكر وعمر وعائشة، بل مجدوه وعظموه، وأثنوا عليه، واعترفوا بفضائله، وإن رأوا أن أبا بكر وعمر يفضلانه، ورووا ما صح عندهم من حديث عليّ؛ ولئن كان رجال السياسة قد أساؤوا إلى عليّ وشيعته نفياً وقتلاً وتعذيباً، فإن رجال العلم والدين كانوا أعدل في معاملة الشيعة من معاملة الشيعة لرجال الدين والعلم السنيّين، وإن أخذ على السنيّين شيء إزاء موقفهم نحو الصحابة والتابعين، فهو أنهم بالغوا في تمجيدهم جميعاً، فلم يشاؤوا أن ينقدوا في جرأة وصراحة عمل أحد منهم سواء كان شيعياً أم غير شيعي، وسواء كان عليّاً أم أبا بكر، وشتان بين صنيعهم وصنيع الشيعة في السب واللعن لكل من لم يكن شيعياً، وخاصة من دخل في خلاف مع عليّ وشيعته. ولو أنصفوا جميعاً لوقفوا منهم موقف المؤرخ الصريح الصادق ينقدون عمل العامل من غير نظر إلى فرقته ومذهبه، ويمجدون عمل الخير من أي جهة كان، ولكن من لنا بالصدر الرحب والعقل الواسع؟!.

* * *

فقه الشيعة:

ومنحى الفقه الشيعي يشبه منحى الفقه السنّي من اعتماده على الكتاب والسنّة، وإن كان هناك خلاف في الأصول والفروع، فأهم منشئه أشياء:

الأول: أن ما كان من أصول وفروع عند السنيّين يخالف تعاليم الشيعة وعقائدها، التي ألممنا بها من قبل، يرفض رفضاً باتًّا، ويحل محله أصول وفروع تتمشى مع العقائد الشيعية.

الثاني: أنهم ـ وقد منعوا أنفسهم من أن يأخذوا حديثاً أو رأياً إلا عن إمام من أئمة الشيعة وعالم شيعي وراوٍ شيعي ـ اضطروا أن يبنوا أحكامهم على الكتاب بالتفسير الشيعي والأحاديث بالرواية الشيعية فقط، وأن يرفضوا ما روي عن غيرهم، وهذا يستتبع حتماً ضيقاً في التشريع من جهة، ومخالفة للتشريع السنِّي في بعض المسائل من جهة أخرى.

الثالث: أن الشيعة أنكروا الإجماع العام كأصل من أصول التشريع، لأن هذا يسلم إلى الأخذ بأقوال غير الشيعة، وأنكروا القياس لأنه رأي، والدين لا يؤخذ بالرأي، وإنما يؤخذ عن الله ورسوله وعن الأئمة المعصومين، وقد استلزم قولهم بعصمة الأئمة أن يأخذوا أقوالهم كنصوص من قِبَلَ الشارع لا تحتمل خلافاً.

ولنسق على ذلك أمثلة من المسائل المشهورة التي خالف فيها الشيعة السنّة:

1 ـ فمن أهم ذلك وأشهره **نكاح المتعة**، وهي أن يتعاقد الرجل مع امرأة أن يتزوج بها بأجر معين إلى أجل مسمى، كأن يقول لها تزوجتك بخمسة جنيهات لمدة أسبوع فتقبل. ونكاح المتعة عند الشيعة لا توارث فيه، فلا ترث الزوجة زواج متعة من الرجل ولا يرث منها؛ ولا يشترط لصحة المتعة شهود بل تصح من غير شهود ومن غير إعلان، ولا حاجة فيها إلى الطلاق، بل ينتهي العقد بانتهاء المدة المحدودة، وعدتها حيضتان لمن تحيض، وخمسة وأربعون يوماً لمن لا تحيض، ولا حد لعدد النساء المتمتع بهن، فليس شأنهن شأن الزوجات بزواج دائم من قصرهن على أربع، بل له أن يستمتع بما شاء من عدد.

وقد وردت في المتعة نصوص مختلفة ذهب فيها العلماء مذاهب مختلفة يطول شرحها، ولنورد بعضها في إجمال:

فأولاً: ورد في القرآن في سورة النساء وهي مدنية: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ **[النساء: 24]** ، فذهب قوم إلى أن الآية وردت في حِلِّ نكاح المتعة، ودليلهم على هذا:

1 ـ أنه عبر في ذلك بلفظ الاستمتاع دون لفظ النكاح، والاستمتاع والمتعة بمعنى واحد.

2 ـ أنه أمر بإيتاء الأجر، وفي هذا إشارة إلى أن العقد عقد إيجار، والمتعة إيجار على منفعة البُضّع.

3 ـ أنه أمر بإيتاء الأجر بعد الاستمتاع، وذلك يكون في عقد الإجارة والمتعة، فأما

المهر فإنما يجب في النكاح بنفس العقد، ويطالَب الزوج بالمهر أولاً ثم يمكّن من الاستمتاع، فدلت الآية على جواز عقد المتعة.

وقد ردّ على ذلك آخرون، وقالوا: إن الآية واردة في النكاح المعروف لا في نكاح المتعة، لأن سياق الآية كلها في النكاح، فقد ذكر أول الآيات أجناساً ممن يحرم زواجهن، وأباح ما وراء ذلك، فيصرف قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ **[النساء: 24]** إلى الاستمتاع بعقد النكاح المعروف؛ وأما تسمية الواجب أجراً فقد ورد في القرآن تسمية المهر أجراً، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ **[النساء: 25]** أي مهورهن، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّـٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ **[الأحزاب: 50]** وأما أنه أمر بإيتاء الأجر بعد الاستمتاع ـ وليس ذلك الشأن في النكاح ـ فقالوا إن في الآية تقديماً وتأخيراً كأنه تعالى قال: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النِّساء: 24] أي إذا أردتم الاستمتاع كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ **[الطلاق: 1]** . أي إذا أردتم تطليقهن. واستدل هؤلاء المحرّمون للمتعة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ **[المؤمنون: 5 ـ 6]** فقد حرم الجماع إلا بأحد شيئين: عقد النكاح وملك اليمين، والمتعة ليست بنكاح ولا بملك يمين، والدليل على أنها ليست بنكاح أنها ترتفع بغير طلاق، ولا يجري التوارث فيها بينهما.

وثانياً: وردت أحاديث كثيرة مختلفة الدلالة في المتعة نسوق بعضها: فقد روي عن ابن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء فقلنا: ألا نَخْتَصِي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخّص لنا بعدُ أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل؛ ثم قرأ ابن مسعود ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ **[المائدة: 87]** . وعن أبي جمرة قال: سألت ابن عباس عن متعة النساء فرخّص، فقال له مولًى له: إنما ذلك في الحال الشديد، وفي النساء قلة أو نحوه؟ فقال ابن عباس: نعم. رواه البخاري.

وعن محمد بن كعب عن ابن عباس قال: «إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه، وتصلح له شأنه، حتى نزلت هذه الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ **[المؤمنون: 6]** قال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام». رواه الترمذي.

وعن علي أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحُمُر الأهلية زمن خَيْبَرَ، وفي رواية نهى عن متعة النساء يوم خيبر.

وعن سلمة بن الأكوع قال: رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها.

وعن سبرة الجهني أنه غزا مع النبي ﷺ فتح مكة، قال: فأقمنا بها خمسة عشر، فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء، فلم أخرُج حتى حرَّمها. وفي رواية أنه كان مع النبي ﷺ، فقال: يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليُخْل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً. رواه أحمد ومسلم. وفي رواية أن رسول الله ﷺ نهى في حجة الوداع عن نكاح المتعة. رواه أحمد وأبو داود.

هذا طرف من الأحاديث التي وردت في المتعة.

فالظاهر من كل هذا أن نكاح المتعة أجازه رسول الله ﷺ في بعض الأوقات وعند الحاجة؛ كالسبب الذي ذكره ابن مسعود من أنهم كانوا في غزوة من غير نساء، واشتد بهم الأمر حتى استَفْتوا في الخصاء. وقد روي التحليل في غزوات مختلفة آخرها يوم فتح مكة، ثم حرّمت.

ورُويت روايات مختلفة عن ابن عباس، فمنها أنه كان يحلّها واستمرَّ على ذلك، ومنها أنه عدل عن رأيه. ويروون في ذلك أن سعيد بن جُبيْر قال لابن عباس: قد سارت بفتياك الركبان، وقالت فيها الشعراء؛ قال: وما قالوا؟ قال: قالوا [من البسيط]:

قد قلتُ للشيخ لما طال مَحْبَسه: يا صاح هل لك في فَتْوى ابن عباس
وهل ترى رَخْصَة الأطراف آنِسَة تكون مَثْوَاكَ حتى مَصْدَر الناس؟

فقال ابن عباس: سبحان الله! ما بهذا أفتيْتُ، وما هي إلا كالميْتَة لا تحل إلا للمضطر.

كذلك رُويت روايات مختلفة عن ابن مسعود وعلي وبعض الصحابة.

وقد أكّد عمر بن الخطاب تحريمها في خلافته، وأخذ الناس بتحريمها أخذاً شديداً، وروي عنه أنه قال: «لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رَجَمْتُه». ثم انقطع الخلاف بإجماع الأئمة الأربعة وفقهاء الأمصار على تحريمها، ما عدا فقهاء الشيعة؛ فقد حكي عن عليّ والباقر والصادق حلّها؛ فجرى مَن بعدهم على سننهم.

والشيعة إلى الآن تستعمل المتعة، وأكثر ما تستعمله في الأسفار ونحوها؛ فالتاجر مثلاً - في فارس - إذا أقام في بلد أياماً قد يتزوج زواج متعة.

وكان بعض الأئمة من الشيعة يتعصب لها ويراها قربة، فكان الصادق يقول ـ كما رووا ـ: «ليس منا مَن لم يستحلَّ متعتنا».

وروى الكافي أن الباقر سئل عن المتعة، فقال: أحلّها الله في كتابه وسنّة نبيه، نزلت في القرآن: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: 24] فهي حلال إلى يوم القيامة؛ فقيل له: يا أبا جعفر، مثلك يقول هذا وقد حرَّمها عمر؟ فقال: وإن كان فعل؛ فقيل: إنا نعيذك بالله أن تحلّ شيئاً حرّمه عمر، فقال الباقر: أنت على قول صاحبك، وأنا على قول رسول الله، هلُمَّ أُلاعِنْك أن القول ما قال النبي، والباطل ما قال صاحبك؛ فأقبل عبد الله الليثي وقال: أيسرّك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن ذلك؟ فأعرض الباقر حين ذكر نساءه وبنات عمه.

بل ربما كان من الأسباب التي حملت الشيعة على التمسك بالمتعة نَهْي عمر عنها، لما في نفوسهم من كراهية شديدة له ولأعماله وآرائه.

* * *

وبعد، فإن حكّمنا العقل في هذا النوع من النكاح، لم نجده يفترق كثيراً عن الزنا؛ روي عن عليّ أنه قال: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي»، وقد أصاب عمر وجه الصواب بإدراكه أن لا كبير فرق بين متعة وزنا. ثم إن عدّ المتعة من باب استئجار بضع المرأة شناعة يمجها الذوق السليم، وفيه تسهيل لعيشة الإباحة التي لا تتقيد بقيود، ولا تتحمل عبء الزواج؛ يضاف إلى ذلك ما يستتبعه نظام إباحة المتعة من فساد المرأة واستهتارها، وكثرة الضحايا منهن، فاستئجار المرأة أياماً وتركها يعرّضها لأشد أنواع الخطر، وهذا ما حدث فعلاً، وضج بالشكوى منه عقلاء فارس.

وإذا كان المثل الأعلى للأسرة زوجاً واحداً، وزوجة واحدة، وعروة وُثْقَى باقية أبداً في سعادة ينشأ في أحضانها الأبناء والبنات، فما أبعد نكاح المتعة من هذا المثل.

2 ـ ومما خالفوا فيه «أهل السُنّة» قولهم بتحريم الزواج من اليهودية والنصرانية، و «أهل السُنّة» يجيزونه استناداً إلى قوله تعالى فيمن أحل الزواج بهن: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5] ، والشيعة تقول: إن هذه الآية منسوخة بآية: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: 10] .

3 ـ وللشيعة كذلك خلاف طويل في نظام الإرث؟ فهم ينكرون العوْل في الميراث، كما إذا مات شخص عن زوجة، وبنتين، وأم، وأب، فإن للزوجة الثمن، وللبنتين الثلثين، وللأم

والأب الثلث؛ فإذا كانت المسألة من أربعة وعشرين كان الناتج سبعة وعشرين، فهذا عول، فتقسم التركة إلى سبعة وعشرين جزءاً بدل أربعة وعشرين، والزوجة تأخذ ثلاثة من سبعة وعشرين، والبنتان 16 والأبوان 8.

وقد ذكروا أن أول من حكم بالعول عمر بن الخطاب، والشيعة تنكر العول وتذهب مذهب ابن عباس في عدم العول، وتقدم بعض الورثة على بعض؛ فتقدم الزوجة والأبوين على البنتين في أخذ نصيبهم، فتأخذ الزوجة في المثال المتقدم ثلاثة من 24، والأبوان 8 من 24 والبنتان 13 وهو الباقي بدل 16.

والشيعة تقدم القرابة على العصبة. ويروون أن الصادق سئل لمن المال للأقرب أو للعصبة؟ فقال: «المال للأقرب، والعصبة في فيه التراب، وتوريث الرجال دون النساء قضية جاهلية».

فإذا مات رجل عن بنت وابن ابن؛ فالمال كله للبنت عند الشيعة لأنها أقرب من ابن الابن؛ وعند أهل السُنّة النصف للبنت والنصف لابن الابن لأنه عصبة.

ومن أغرب مسائلهم في الإرث أنهم يقولون: إن ابن العم الشقيق مقدم على العم لأب، ولعلهم يرمون بذلك أن يكون عليّ بن أبي طالب متقدماً في إرث رسول الله ﷺ على العباس، لأن عليًّا ابن عمٍّ شقيق والعباس عم لأب. والشيعة لا تورّث النساء من الأرض والعقار، إنما تورّثهن من فروع الأموال.

وهم يقولون: إن الأنبياء تورث، وأهل السُنّة يقولون لا يورثون، لحديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»؛ احتج به أبو بكر فمنع فاطمة من الإرث، وماتت وهي واجدة عليه. وقولهم في إرث النبي ﷺ في المال يؤيد من طريق غير مباشر دعواهم في إرث الخلافة.

4 ـ كذلك للشيعة خلاف في صيغة الأذان[1] وفي المسح على الرجلين في الوضوء دون غسلهما، وغير ذلك مما يطول شرحه، فنجتزىء هنا بهذا القدر.

* * *

(1) يزيد الشيعة في الأذان «حي على خير العمل» بعد حي على الفلاح.

وأكبر شخصيات ذلك العصر في التشريع الشيعي، بل ربما كان أكبر الشخصيات في ذلك في العصور المختلفة الإمام جعفر الصادق.

الإمام جعفر الصادق:

عاصر آخر الدولة الأموية، وصدراً من الدولة العباسية، وهو ابن الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عاش نحواً من خمسة وستين عاماً، وولد كما يقول الكليني سنة 83 هـ، وتوفي سنة 148 هـ في خلافة أبي جعفر المنصور؛ وأمه أم فروة بنت القاسم بن أبي بكر الصديق، ولعل هذا كان سبباً في تلطيف نظره إلى أبي بكر، على عكس جمهور الشيعة. ويظهر أنه كان بعيداً عن غمار السياسة، والدخول في متاعبها، والاصطلاء بنارها، وهذا ما يعلل عيشته عيشة سالمة من اضطهاد الأمويين والعباسيين له غالباً، على الرغم مما في ذلك العصر من فتن واضطراب ودسائس؛ أو أنه طبق مذهب التقية في دقة وإتقان. حكى المسعودي أن أبا سَلَمَة (داعية العباسيين) حين بلغه مقتل إبراهيم الإمام أضمر الرجوع - عما كان عليه من الدعوة العباسية - إلى آل أبي طالب، فبعث بكتابين مع رسول إلى المدينة، أحدهما إلى جعفر (الصادق)، والآخر إلى عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ فلما وصل الرسول إلى جعفر أعلمه أنه رسول أبي سلمة ودفع إليه كتابه ليلاً، فقال جعفر: وما أنا وأبو سلمة، وأبو سلمة شيعة لغيري؟ قال له: إني رسول، فتقرأ كتابه وتجيبه بما رأيت؛ فدعا جعفر بسراج، ثم أخذ بكتاب أبي سلمة فوضعه على السراج حتى احترق، وقال للرسول: عرِّف صاحبك بما رأيت، ثم تمثل بقول الكُمَيْت [من الطويل]:

أيا موقداً ناراً لِغَيْرِكَ ضَوْؤها ... ويا حاطباً في غير حَبْلِكَ تَحْطِبُ[1]

فخرج الرسول من عنده[2].

وكان ذا حظ عظيم من العلم، قال الشهرستاني فيه: «وهو ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات، وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم، ثم دخل العراق وأقام بها مدة؛ ما تعرض للإمامة قط، ولا نازع أحداً في الخلافة، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شَطّ، ومن تعلّى إلى ذروة الحقيقة لم يَخَفْ من حَطّ...»[3].

---

(1) شرح هاشميات الكميت ص 74.

(2) «مروج الذهب» 2/ 166.

(3) «الملل والنحل» ص 125 طبعة أوروبا.

ومركزه العلمي كان بالمدينة في أكثر الأحيان، وفي الكوفة حيناً، وله معرفة واسعة بعلوم الدين، وقد ذكروا أن ممن أخذ عنه مالكاً وأبا حنيفة، وأنهما استفادا من علمه؟ كما ذكروا أنه كان له معرفة بالتنجيم والكيميا، وأن من تلاميذه جابر بن حيان[1].

والشيعة تروي عنه الشيء الكثير، حتى صنفوا من إجاباته عن المسائل أربعمائة كتاب سموها **«الأصول»**، «ولم يُرْو عن أحد من أهل بيته ما رُوي عنه حتى قال الحسن ابن عليّ الوشاء ـ من أصحاب الرِّضَا ـ أدركت في هذا المسجد (يعني مسجد الكوفة) تسعمائة شيخ كلٌّ يقول: حدثني جعفر بن محمد. . . وذكروا أن الرواة عنه بلغوا نحو أربعة آلاف رجل»[2].

وكثير من أحاديث الإمامة ونظمها تروى عنه؛ من أهمها ما رواه جعفر الصادق عن علي بن أبي طالب في كيفية خلْق العالم، وانتقال النور من آدم إلى نبينا ﷺ إلى أن قال: «ثم انتقل النور إلى غرائزنا، ولمع في أئمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فينا النجاة، ومنا مكنون العلم، وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج؛ خاتمة الأئمة، ومنقذ الأمة، وغاية النور، ومصدر الأمور؛ فنحن أفضل المخلوقين، وأشرف الموحدِّين، وحجج رب العالمين، فليهنأ بالنعمة من تمسك بولايتنا، وقبض عروتنا»[3].

ومن هذا ونحوه يظن أن فكرة المهدية، وعصمة الأئمة وتقديسهم وإعلاء شأنهم نبتت في ذلك العصر، عصر الإمام جعفر الصادق.

ومما عرف من مبادىء جعفر الصادق في التشريع أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يَرِد فيها نهي؟ وقوله: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال. وكان يرى جواز نقل الحديث بالمعنى، فقد سأله محمد بن مسلم: أسْمعُ الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس؛ وسئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر ولا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره، قال: يهريقهما جميعاً ويتيمم. وكان لا يقول بالقياس لأنه رأيٌ وإنما يُرْجع إلى ما ورد في الأصول من الكتاب والسُنّة. ويروون أنه ناظر أبا حنيفة في الرأي فقال جعفر الصادق لأبي حنيفة: أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فإن الله قد قبل في قتل النفس

---

(1) ابن خلكان 1/ 146.

(2) «أعيان الشيعة» 1/ 169.

(3) المسعودي: «مروج الذهب» 1/ 15.

شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم سأله أيهما أعظم: الصلاة أو الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس، فاتق الله ولا تَقِسْ... إلخ.

وللإمام جعفر حكم وأدعية وردت في كتب الشيعة، وروى بعضها الشهرستاني في **«الملل والنحل»** واليعقوبي في تاريخه.

من أمثلة ذلك قوله: «إن الله تعالى أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً؛ فما أراده بنا طواه عنا، وما أراده منا أظهره لنا، فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا»، وقوله: «اللّهم لك الحمد إن أطعتك، ولك الحجة إن عصيتك، لاصنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجة لي ولا لغيري في إساءة».

ولكن تزيّدوا على أقواله وآرائه كما تزيّد أتباع الأئمة الآخرين على أئمتهم سواء في آداب الفقه والحديث أو في باب العقائد، فبعض الرسائل التي تنسب إليه لم تصح نسبتها، والشهرستاني يقول: «ولكن الشيعة بعده افترقوا، وانتحل كل واحد منهم مذهباً، وأراد أن يروِّجه على أصحابه، فنسبَه إليه وربطه به، والسيد بريء من ذلك.... فمنهم من زعم أنه حي بعدُ ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره»[1] إلخ.

ويظهر أن كثرة ما نسب إليه، وصعوبة التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، حملت البخاري على ألا يروي شيئاً من حديثه. ورجال الحديث من أهل السُنّة يختلفون فيه، فابن سعد صاحب الطبقات يقول: «إنه كان كثير الحديث ولا يحتج به ويستضعف؛ سئل مرة سمعتَ هذه الأحاديث من أبيك؛ فقال: نعم، وسئل مرة فقال: إنما وجدتها في كتبه»، ويحيى بن سعيد يقول: «في نفسي منه شيء»؛ وقيل لأبي بكر بن عياش: ما لك لم تسمع من جعفر وقد أدركتَه؟ قال: سألناه عما يتحدث به من الأحاديث أشيء سمعته؟ قال: لا ولكنها رواية رويناها عن آبائنا، ووثّقه الشافعي ويحيى بن معين وغيرهما، ولم أرَ أحداً يتهمه بالكذب ولكن من لا يروي عنه يتهمه بأنه لا يتقيد بما سمع، بل يحدّث بما قرأ في الكتب، وهذا عيب في نظر المحدِّثين. وكان بعض المحدِّثين يأخذ بحديثه إذا رواه عنه الثقات، قال ابن حبان: «كان من سادات أهل البيت فقهاً وعلماً وفضلاً، يحتج بحديثه من غير رواية أولاده عنه، وقد اعتبرت حديث الثقات عنه، فرأيت أحاديثه مستقيمة ليس فيها شيء يخالف

---

(1) «الملل والنحل» ص 125 وما بعدها طبعة أوروبا.

حديث الأثبات، ومن المحال أن يلصق به ما جناه غيره»[1].

على الجملة فقد كان الإمام جعفر من أعظم الشخصيات ذوي الأثر في عصره وبعد عصره، وقد مات في العام العاشر من حكم المنصور؛ ويروون أن المنصور سمَّه ولم يثبت ذلك، ودفن في البقيع بالمدينة مع أبيه الباقر وجدّه رحمة الله عليهم.

ومن أكبر رجال الشيعة **زُرَارة بن أَعْيَن**. قال ابن النديم: «إنه أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع؛ أبوه أعين كان عبداً رومياً لرجل من بني شيبان تعلم القرآن ثم أعتقه؛ وجدّه سِنْبِس كان راهباً في بلاد الروم»[2]. صحب زرارة هذا أبا جعفر محمداً الباقر وابنه جعفراً الصادق، ومات سنة 150 هـ، وله آراء كثيرة منثورة في كتب الكلام[3].

على كل حال أهم ما يمتاز به تشريعهم بناؤه على أحاديث رويت عن أهل البيت، وكان كثير من هذه الأحاديث يصعب جمعها في عهد الأمويين لاضطهادهم العلويين، كالذي روينا من قبل من أمر معاوية للرواة ألا يذكروا شيئاً من فضائل عليّ، وأن يستكثروا من فضائل عثمان، فكان بعض الجامعين للحديث يتقون الأمويين في شأن أحاديث أهل البيت، ولم يكن الحال في صدر الدولة العباسية بخير من هذا ـ وربما كان أكثر الكتب ذكراً لأحاديث أهل البيت مسند أحمد، ويذكر ابن خلكان في ترجمة النسَائي (214 ـ 303 هـ) أنه صنف كتاب الخصائص في فضل عليّ بن أبي طالب وأهل البيت، وأكثرُ رواياته فيه عن أحمد بن حنبل، فقيل له: ألا تصنف كتاباً في فضائل الصحابة فقال: «دخلت دمشق والمنحرف عن عليّ كثير، فأردت أن يهديهم الله بهذا الكتاب»، «وقد خرج إلى دمشق، فسئل عن معاوية وما روي من فضائله، فقال: ما يرضى معاوية أن يخرج رأساً برأس حتى يُفَضَّل!.. وكان يتشيع فما زالوا يدفعون في حضنه حتى أخرجوه من المسجد.... ثم حمل إلى الرملة فمات بها»[4].

فكان كثير من أحاديث أهل البيت لم يرو في كتب أهل السُنّة لهذا السبب السياسي، ولسبب آخر وهو تزيّد أصحابهم عليهم. فاستقل أهل البيت بأحاديثهم، وهم أيضاً ـ من ناحيتهم ـ لم يشاؤوا أن يرووا أحاديث الصحابة غير العلويين أمثال أبي بكر وعمر ومعاوية وعائشة لكرههم لهم، ولاعتقادهم أيضاً أن أتباعهم تزيدوا لهم. فنشأ من ذلك مجموعتان من

(1) انظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر 2/ 103.
(2) «الفهرست» لابن النديم ص 220.
(3) انظرها: في «مقالات الإسلاميين» للأشعري و «أصول الدين» للبغدادي.
(4) ابن خلكان 1/ 29.

الأحاديث: مجاميع يرويها أهل السُنّة كالبخاري ومسلم، وقد سبق الكلام فيهما، ومجاميع يرويها الشيعة، ومن أجمع كتبهم في هذا كتاب **«الكافي في علم الدين»** لمحمد بن يعقوب الكلِيني، وهو يحتوي ستة عشر ألف حديث، قسمها ـ كما فعل أهل السُنّة ـ إلى صحيح وحسن وقوي وضعيف إلخ، وقد أنفق في جمعه عشرين عاماً، ويسميه الشيعة **«ثقة الإسلام»**، وقد مات ببغداد سنة 328 هـ أو سنة 329 هـ، ودفن بالكوفة؛ وغيره من الكتب أُلِّف بعده على نمطه.

فكان اختلاف التشريع بين أهل السُنّة والشيعة مبنيًّا في الغالب على:

1 ـ اختلافهم في فهم القرآن، وللشيعة تأويلات في بعض الآيات خاصة بهم.

2 ـ وعلى أحاديث يرويها الشيعة عن أئمتهم لا يعترف بها أهل السُنّة.

* * *

وهم يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة، فقد قال الشيعة كما قال المعتزلة بأن صفات الله عين ذاته، وبأن القرآن مخلوق، وبإنكار الكلام النفسي، وإنكار رؤية الله بالبصر في الدنيا والآخرة، كما وافق الشيعة المعتزلة في القول بالحسن والقبح العقليين، وبقدرة العبد واختياره، وأنه تعالى لا يصدر عنه قبيح، وأن أفعاله معللة بالعلل والأغراض إلخ.

وقد قرأت كتاب **«الياقوت»** لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت من قدماء متكلمي الشيعة الإمامية[1] فكنت كأني أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة، وإمامة عليّ، وإمامة الأحد عشر بعده.

ولكن أيهما أخذ من الآخر؟ أما بعض الشيعة فيزعم أن المعتزلة أخذوا عنهم، وأن واصل بن عطاء ـ رأسَ المعتزلة ـ تتلمذ لجعفر الصادق، وأنا أرجح أن الشيعة هم الذين أخذوا من المعتزلة تعاليمهم، وتتبُّعُ نشوء مذهب الاعتزال يدل على ذلك، وزيد بن علي زعيم الفرقة الشيعية الزيدية التي تنتسب إليه تتلمذ لواصل، وكان جعفر يتصل بعمه زيد؛ ويقول أبو الفرج الأصبهاني في **«مقاتل الطالبيين»**: «كان جعفر بن محمد يمسك لزيد بن علي بالركاب ويسوي ثيابه على السرج»[2]؛ فإذا صح ما ذكره الشهرستاني وغيره عن تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أن يتتلمذ واصل لجعفر.

---

(1) وهو مخطوط نادر تفضل صديقي الأستاذ أبو عبد الله الزنجاني فأهدانيه.

(2) «مقاتل الطالبيين» ص 93.

وكثير من المعتزلة كان يتشيع، فالظاهر أنه عن طريق هؤلاء تسربت أصول المعتزلة إلى الشيعة.

وقد اشتهر من الشيعة كثير من المتكلمين من أشهرهم هشام بن الحكم، وشيطان الطاق.

فأما **هشام بن الحكم**، فيظهر أنه أكبر شخصية شيعية في علم الكلام، كان مولى لبني شيبان، وكان من تلاميذ جعفر الصادق، نشأ بالكوفة وحظي عند البرامكة لتشيعهم المستتر، بل اتصل بالرشيد نفسه، وكان جدِلاً قوي الحجة، ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة تدل على حضور بديهته وقوة حجته، «دخل يوماً على بعض الولاة العباسيين، فقال رجل للعباسي: أنا أقرر هشاماً بأن علياً كان ظالماً، فقال له: إن فعلت ذلك فلك كذا، فقال له: يا أبا محمد (كنية هشام) أما علمت أن عليًّا نازع العباس إلى أبي بكر؟ قال: نعم، قال: فأيهما كان الظالم لصاحبه؟ فتوقف هشام وقال: إن قلت العباس خفت العباسي، وإن قلت عليًّا ناقضت قولي، ثم قال: لم يكن فيهما ظالم، قال: فيختصم اثنان في أمر وهما محقّان جميعاً؟ قال: نعم، اختصم الملَكان إلى داود وليس فيهما ظالم، إنما أرادا أن ينبهاه على ظلمه، كذلك اختصم هذان إلى أبي بكر ليعرّفاه ظلمه»، فأمسك الرجل[1].

وجاءه رجل ملحد فقال له: أنا أقول بالاثنين، وقد عرفت إنصافك فلست أخاف مشاغبتك؛ فقام هشام وهو مشغول بثوب ينشره وقال: حفظك الله، هل يقدر أحدهما أن يخلق شيئاً لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال: نعم، قال هشام: فما ترجو من اثنين؟ واحدٌ خَلَقَ كل شيء أصح لك؛ فقال الرجل: لم يكلمني بهذا أحد قبلك.

وقد ناظر أبا الهذيل العلّاف المعتزلي وروى عنه الخياط أنه كان يقول: إن أمة محمد ارتدت بعد وفاته، وخالفت أمره وبدلت حكمه، وأزالت خليفته عن مقامه[2] إلخ.

ويظهر أنه كان يميل إلى الجبر، وله مع المعتزلة في ذلك مناظرات كما كان يميل إلى التجسيم، وحكي عنه في ذلك أقوال، والجاحظ يشتد عليه في المناقشة ويغضب في نقده غيرة على المعتزلة.

---

(1) «عيون الأخبار» 2/ 15.

(2) «الانتصار» 41.

وعلى الجملة فقد كان له فضل كبير في صياغة الكلام على المذهب الشيعي، وألّف كتباً كثيرة لم يصل إلينا شيء منها. قال ابن النديم: «إنه توفي بعد نكبة البرامكة مستتراً، وقيل في خلافة المأمون».

وأما **شيطان الطاق** فاسمه محمد بن النعمان، يسميه أهل السُنّة «شيطان الطاق»، ويسميه الشيعة مؤمن الطاق ـ من أصحاب جعفر الصادق كذلك.

والطاق محلة ببغداد، وكان صيرفياً ماهراً بمعرفة الدراهم والدنانير، فسموه شيطان الطاق لذلك. وقد حكي في **«بحار الأنوار»** مناظرة بينه وبين أبي خدرة؛ ذلك أن أبا خدرة كان يفضل أبا بكر على عليّ، وكان من الخوارج، وشيطان الطاق شيعي يفضل علياً؛ فاجتمع قوم من الخوارج وقوم من الشيعة بالكوفة عند أبي نعيم النخعي، فقال أبو خدرة الخارجي: إن أبا بكر أفضل من عليّ وجميع الصحابة بأربع خصال: فهو ثانٍ لرسول الله، دفن في بيته، وهو ثاني اثنين معه في الغار، وهو ثاني إثنين صلى بالناس آخر صلاة قبض بعدها رسول الله، وهو ثاني صدّيق من الأمة. فرد عليه شيطان الطاق وقال: يا ابن أبي خدرة، أترك النبي ﷺ بيوته ـ التي أضافها الله إليه، ونهى الناس عن دخولها إلا بإذنه ـ ميراثاً لأهله وولده، أو تركها صدقة على جميع المسلمين؟ فإن تركها ميراثاً لولده وأزواجه فقد ترك تسع زوجات، فليس لعائشة إلا نصيب إحداهن (أي فلم يكن لها أن تدفن أبا بكر في بيته ونصيبها لا يسمح بذلك)، وإن كان تركها ميراثاً لجميع المسلمين فإنه لم يكن له نصيب من البيت إلا كما لكل رجل من المسلمين؛ وأما قولك إنه ثاني اثنين إذ هما في الغار، فإن مكان عليّ في هذه الليلة على فراش النبي ﷺ وبذل مهجته دونه أفضل من مكان صاحبك في الغار؛ وأما قولك في صلاته بالناس، فقد تقدم ليصلي بالناس في مرض رسول الله، فخرج النبي وتقدم وصلى بالناس وعزله عنها، ولو كان قد صلى بأمره لما عزله من تلك الصلاة؛ وأما تسميته الصديق فهو شيء سماه الناس، وقد أوجب الله عزَّ وجلّ على صاحبك الاستغفار لعليّ بن أبي طالب بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ١٠﴾ [الحشر: 10] ؛ ومن سماه القرآن وشهد له بالصدق والتصديق أولى ممن سماه الناس ـ إلى آخر المناظرة. كما حكي له مناظرات أخرى مع أبي حنيفة[1].

(1) انظر: «بحار الأنوار» 11/ 208، 224، 225.

الزيديـة

هم فرقة كبيرة من فرق الشيعة تتبع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ مَثل هو وهشام بن عبد الملك ثانية دور الحسين ويزيد بن معاوية؛ فقد كان زيد طموحاً إلى الخلافة، نافراً مما يناله وقومه من ظلم الأمويين، وذهب إلى العراق لخصومة مالية ـ إذ كان قد ادّعى عليه خالد بن عبد الله القَسْرِي زوراً وديعة ستمائة ألف درهم، فألح عليه أهل الكوفة أن يخرج على الأمويين ووعدوه بالنصرة، وكان هشام يخشى جانبه، فأمر عامله على العراق، يوسف بن عمر الثقفي ألا يدعه طويلاً في العراق، فأمره يوسف بالرحيل، فخرج ثم عاد وبث دعاته، وعزم على الخروج على بني أمية. وكان زيد من قديم يرشح نفسه للخلافة ويكره الذل، ويرى أنه أحق بالأمر من هشام، قال مرة: «والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل»، فبلغت هشاماً. وقال له هشام مرة: لقد بلغني يا زيد أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولستَ هناك، وأنت ابن أمَة (وكانت أمه سندية)، قال يا أمير المؤمنين: لقد كان إسحاق بن حرة وإسماعيل بن أمة، فاختص الله ولد إسماعيل فجعل منهم العرب، فما زال ذلك ينمى حتى كان منهم رسول الله. فلما كان في العراق سنة 121 هـ نفذ خطته، وقد نصحه كثيرون ألا يفعل، نصحه سلَمَة بن كُهَيْل، فقال له: نشدتك الله كم بايعك؟ قال زيد: أربعون ألفاً، قال: فكم بايع جدَّك (الحسين)؟ قال: ثمانون ألفاً، قال: فكم حصل معه؟ قال: ثلاثمائة، قال: نشدتك الله أنت خير أم جدك؟ قال: جدي، قال: أفقَرنك الذي خرجت فيه أفضل أم القرن الذي خرج فيه جدك؟ قال: بل القرن الذي فيه جدي، قال: أفتطمع أن يفي لك هؤلاء وقد غدر أولئك بجدك؟ قال: قد بايعوني ووجبت البيعة في عنقي وأعناقهم. وكتب عبد الله بن الحسن إلى زيد يقول: «يا ابن عم! إن أهل الكوفة نُفُخُ العلانية خُورُ السريرة، هُرُج في الرخاء، جُزُع في اللقاء تَقَدمُهُم ألسنتهم، ولا تشايعهم قلوبهم، لا يبيتون بعدة في الأحداث، ولا ينوؤون بدولة مرجوة، ولقد تواترت كتبهم إليّ بدعوتهم، فصمت عن ندائهم، وألبست قلبي غشاءً عن ذكرهم، يأساً منهم، وإطراحاً لهم، وما لهم مَثَل إلا ما قال عليّ بن أبي طالب: «إن أُهملتم خُضْتم، وإن حوربتم خُرتم، وإن اجتمع الناس على إمام طعنتم، وإن أجبتم إلى مُشَاقّة نكصتم».

لم تفده تلك النصائح شيئاً، وبعث الدعاة إلى أهل السواد وأهل الموصل، وكانت بيعته التي يبايع عليها الناس «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسُنّة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد المظالم، وإقفال

المَجَمَّر[1] ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا، أتبايعون على ذلك؟ فإذا قالوا: نعم، وضع يده على يدهم».

ولبث على ذلك بضعة عشر شهراً، ثم أمر أصحابه بالخروج قبل الموعد المحدد لما أحس أن يوسف بن عمر يطلبه هو وأصحابه؛ فلما جدّ الجد تفرق عنه أكثر من بايعه، ولم يبق معه إلا ثلاثمائة أو أقل، وكانت بينهم وبين يوسف بن عمر ملحمة ثبت فيها زيد ومن معه، حتى إذا جنح الليل رُمي زيد بسهم فأصاب جانب جبهته اليسرى، فلما انتُزع منه قَضَى، فأخذ رأسه وبعث به إلى هشام، فأمر به فنصب على باب مدينة دمشق، ثم أرسل إلى المدينة، ومكث البدن مصلوباً حتى مات هشام، ثم أمر به الوليد فأنزل وأحرق. وكان قتل زيد سنة 122 هـ.

كان زيد واسع العلم بالدين قوي الحجة. وصفه خصمه هشام بن عبد الملك فقال: رأيته «رجلاً جَدِلاً لَسِناً خليقاً بتمويه الكلام وصوغه، واجترار الرجال بحلاوة لسانه وبكثرة مخارجه في حججه، وما يدلي به عند لدد الخصام من السطوة على الخصم بالقوة الحادة لنيل الفَلَج... إن أعاره القوم أسماعهم فحشاها من لين لفظه وحلاوة منطقه مع ما يدلي به من القرابة برسول الله ﷺ وجدهم مُيَّلاً إليه، غير متئدة قلوبهم، ولا ساكنة أحلامهم، ولا مصونة عندهم أديانهم»[2].

وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان، وصار إلى بلخ، وأقام بها متوارياً، يبث الدعاة ويتهيأ للثورة؛ ثم خرج على الوليد بن يزيد، فأصيب بنُشَّابة أصابت جبهته؛ فكتب الوليد إلى يوسف بن عمر أن انظر عِجْل العراق[3] (يعني يحيى) فأحرقه، ثم انسفه في اليم نسفاً. فأنزله من جذعه الذي صُلب عليه، وأحرقه بالنار، وجعله في قوصرة، ثم جعله في سفينة، ثم ذراه في الفرات؛ وكان ذلك سنة 125 هـ.

وقد كان قتل زيد وابنه يحيى على النحو الذي روينا سبباً من أسباب زيادة البغض للأمويين والاستعداد للثورة عليهم.

وقد روى أبو الفرج الأصفهاني في مقاتل الطالبيين: أن أبا حنيفة كان ينصر زيداً ويميل

---

(1) المجمر: الجيش يبقى مدة طويلة في أرض العدو، وإقفاله: إرجاعه.

(2) «الطبري» 8/ 266 طبعة مصر.

(3) يريد بالعجل أنهم عبدوه كما عبده قوم من بني إسرائيل.

إليه، وأنه أرسل إليه يقول: «إن لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوّك فاستعن بها أنت وأصحابك في الكراع والسلاح»، وبعث بمال إلى زيد فقبله منه[1].

وقال الزمخشري في الكشاف: «وكان أبو حنيفة يفتي سرًّا بوجوب نصرة زيد بن علي، وحَمل المال إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة»[2].

ولم يجتمع حوله الشيعة كلهم لنصرته لما ذكرنا من أخلاق أهل الكوفة، ولأن كثيراً من الشيعة كانوا يقولون بإمامة أخيه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ولأنه كان معتدلاً في تشيعه اعتدالاً لا يرضي الغلاة، «اجتمع إليه جماعة من رؤوسهم، فقالوا: رحمك الله ما قولك في أبي بكر وعمر؟ قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما، ما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرأ منهما، ولا يقول فيهما إلا خيراً، قالوا: فلِمَ تطلب إذاً بدم أهل هذا البيت إلّا أن وثبا على سلطانكم فنزعاه من أيديكم؟ فقال لهم زيد: إن أشد ما أقول فيما ذكرتم أنا كنا أحق بسلطان رسول الله ﷺ من الناس أجمعين، وأن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا لهم كفراً، قد وُلوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسُنّة؛ قالوا: فلمْ يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلمون، فلمَ تدعو إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين؟ فقال: إن هؤلاء ليسوا كأولئك، إن هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم، وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسُنّة نبيه ﷺ، وإلى السنن أن تُحْيا وإلى البدع أن تطفأ، فإن أنتم أجبتمونا سعدتم، وإن أنتم أبيتم فلست عليكم بوكيل، ففارقوه ونكثوا بيعته... وقالوا: جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه، وهو أحق بالأمر بعد أبيه، ولا نتبع زيد بن علي فليس بإمام، فسماهم زيد الرافضة»[3].

هذا زيد زعيم فرقة الزيدية، وقد ظل أتباعه يعملون من بعده حتى نجحوا في بعض البقاع كطبرستان واليمن، ولا يزال معظم بلاد اليمن من الزيدية إلى اليوم، ولا سيما في البلاد الجبلية.

تعاليمه:

قال الشهرستاني: «أتباع زيد بن علي ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، ولم يجوّزوا ثبوت إمامة في غيرهم (أي كمحمد ابن الحنفية)، إلا أنهم جوَّزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد

(1) ص 107.
(2) «الكشاف» 2/ 64.
(3) «الطبري» 8/ 272.

شجاع سخي خرج للإمامة يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. . . . وزيد بن علي لما كان مذهبه هذا المذهب أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء ـ رأس المعتزلة ـ مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب ـ في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ـ ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه، فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلها معتزلة؛ وكان من مذهبه (مذهب زيد) جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل (ومن أجل هذا صحح إمامة أبي بكر وعمر). . . ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدَره عليه فسميت رافضة؛ وجرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة لا من هذا الوجه، بل من حيث كان يتتلمذ لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممن كان يجوزّ الخطأ على جدّه في قتال الناكثين والقاسطين، ومن يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث إنه(أي زيداً) كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً حتى قال له يوماً: «على قضية مذهبك، والدك ليس بإمام (يعني عليًّا زيّن العابدين) لأنه لم يخرج قط ولا تعرّض للخروج»[1].

وهم في تعاليمهم أقرب إلى أهل السُنّة، فلا يقولون بالتقية، ولا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يلعنونهما، ولا يقولون بعصمة الأئمة، ولا يقولون باختفائهم.

وهم يشترطون الاجتهاد في أئمتهم، فلذلك كثر فيهم الاجتهاد، وكثرت آراؤهم في الفقه، ونبغ منهم كثيرون من المجتهدين، كالإمام الداعي إلى الحق الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل وقد ملك طبرستان من سنة 250 ـ 270 هـ وله كتاب «**الجامع في الفقه**»، وكالقاسم بن إبراهيم العلوي الذي تولى على صعدة من بلاد اليمن 246 ـ 280 هـ، وهو الذي ينسب إليه كتاب الرد على ابن المقفّع الذي نشر حديثاً.

ومن أهم ما بين أيدينا من كتبهم كتاب «**المجموع**»[2] جُمِعَت فيه الأحاديث التي رويت عن الإمام زيد وفتاويه مرتبة ترتيب الفقه، وقد ذكروا أنه أول كتاب جُمع في الفقه على مذهب الزيدية، والروايات فيه كلها عن زيد عن آبائه من الأئمة؛ فيقول مثلاً: حدثني زيد عن

---

(1) «الملل والنحل» 116 طبعة أوروبا.

(2) طبع بميلانو سنة 1919 م.

أبيه عن جده عن عليّ عليه السلام وأكثره على هذا النمط؛ وبعضه فتاوى سئل فيها زيد، مثل: سألت زيداً عن الرجل يكون له أقل من خمسين درهماً، قال: ليس عليه صدقة الفطر، وهكذا في كل أبواب الفقه ـ وبعض ما روي في هذا الكتاب عن زيد عن أبيه (علي زين العابدين) عن جده (الحسين) عن عليّ، يخالف ما يرويه الإمامية عن الإمام الباقر عن أبيه (عليّ زين العابدين) عن جده عن عليّ ـ ويعلل ذلك الزيدية بأن الرواة عن زيدٍ هم عدول الزيدية الذين لا مطعن عليهم، والرواة عن الباقر هم الإمامية ولم تثبت لنا عدالتهم[1].

وهذا الكتاب يطلعنا على ناحيتين هامتين: **إحداهما**: الأحاديث المروية عن أهل البيت من زيد إلى عليّ مرتبة ترتيباً فقهياً، وذلك يمكّن من الاطلاع على أصولهم التي بنوا عليها الأحكام؛ **والثانية**: ترينا تشدّد أهل البيت جميعاً في عدم أخذ شيء من الأحكام ولا رواية الأحاديث إلا عن الأئمة، فلا تكاد تجد حديثاً في هذا المجموع الكبير إلا ومرجعه الأخير زيد أو عليّ، لا شيء عن أبي بكر، أو عمر، أو ابن مسعود، أو غيرهم من الصحابة.

التاريخ السياسي للشيعة في هذا العصر:

ولست أريد أن أدخل في تفاصيل التاريخ السياسي للشيعة، لأن هذا بكتب التاريخ السياسي أشبه؛ إنما أريد أن أقتصر منه على ما يوضح الفِرَق والمذاهب، ويلقي ضوءاً على ما ذكرنا قبل من تعاليم، فذلك وحده بموضوعنا أليق.

من وفاة رسول الله ﷺ، إلى آخر عصرنا الذي نؤرخه وإلى ما بعده وشيعة عليّ تتطلب الخلافة له ولنسله، وترى أنهم أحق بها، وتاريخهم بين وثبة واستعداد للوثبة، والخلفاء يَحْذَرونهم ويراقبونهم سراً وعلناً وينكلون بهم تنكيلاً شديداً، فلا يرجع الشيعة عن مطلبهم، ولا يغيّر الخلفاء سياستهم. وكانت حركتهم أيام أبي بكر وعمر وصدر من خلافة عثمان حركة هادئة نوعاً ما، ثم عنفت وتدخَّل فيها السيف والدم فزاداها عنفاً. وفي عهد القتال بين عليّ ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى معسكرين: معسكر العراق وهم شيعة عليّ، ومعسكر الشام وهم شيعة معاوية؛ وحتى بعد قتل عليّ واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل العراق ـ وخاصة الكوفة ـ شيعي النزعة، وظلت حركات الغلو في التشيع تنبع منه، كحركة عبد الله بن سبأ والمختار الثقفي؛ وانضم إلى حركة التشيع كثير من الموالي، وخاصة موالي الفرس لما بينا قبلُ من أسباب، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى التشيع كالعراق.

---

(1) المجموع ص 11.

وقف الأمويون من العلويين وقفة لا رحمة فيها، وقفة سياسية لا خلقية، والسياسي إذا نظر إلى العلويين رآهم إما ثُوَّار إن ظهروا، أو متآمرين على قلب الدولة إن اختفَوا، والخلفاء الأمويون شباب تأخذهم الحدة وتملؤهم الحَمِيَّة. ولم يكن من خلفاء بني أُمية وأُمرائهم من تقدمت به السن عند تولي الخلافة أو الإمارة، أو طالت أيامه في الخلافة والإمارة حتى أسنّ إلا الخليفة معاوية والأمير نصر بن سَيَّار.

صفا الجو لمعاوية بقتل عليّ، وحَمْلِه الحسن بن عليّ أن ينزل عن الخلافة ويترك له الأمر، فتم له ذلك، وصنَعَ بني هاشم وكبار الصحابة وأبناءهم، ورهّب ورغَّب، فاجتمعت كلمة أكثر الناس له.

ولكن العلويين سكتوا على مضض حتى تولى يزيد، فخرج عليه الإِمام العلوي الحسين بن عليّ، فقتله يزيد، وارتكب الشناعات في أبناء فاطمة، ومن بقي منهم حيًّا بعد نكبة كربلاء كان أكثرهم أطفالاً لا يصلحون لقيادة، فمنهم من سكت على مضض ينتظر الزمن في إنضاج الأطفال، ومنهم من بايع ابن علي من غير فاطمة وهو محمد ابن الحنفية.

وتستر الشيعة وأخذوا يعملون في الخفاء واصطنعوا مبدأ التقية.

ثم خرج المختار الثقفي يطالب بدم الحسين، وتحرك كثير من أهل العراق لمشايعته، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان، فاستعمل الحجاجَ على العراق فعسف بالناس وخاصة الشيعة، ونكل بهم تنكيلاً.

وقد رأينا قبلُ ما فعل هشام بن عبد الملك بزيد بن عليّ، وما فعل الوليد بن يزيد بيحيى بن زيد.

ولقي سليمان بن عبد الملك أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية (ابن عليّ بن أبي طالب)، فرأى منه ذكاءه ودهاءه، فبعث إليه من سمّه في طريقه؛ فلما أحسَّ أبو هاشم بالسم قيل إنه عهد بالأمر من بعده إلى أحد آل البيت العباسي، وهو محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس؛ فكان هذا مبدأ تحول الأمر من بيت عليّ إلى بيت العباس.

وكان الأمويون أقل مراقبة لبني العباس منهم لبني عليك، ولذلك تمكن العباسيون من بث الدعوة، فكان دعاتهم يتظاهرون بالتجارة ويبثون الدعوة سرًّا.

فلما مات محمد بن عليّ سنة 124 هـ أوصى بالأمر لابنه إبراهيم، فاستعمل إبراهيم أبا مسلم الخراساني ليكون رئيساً لدعاته، فقبض مروان بن محمد عَلَى إبراهيم وقتله، وقبل قتله

عهد بالأمر من بعده إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد الملقب بالسفاح، رأس الدولة العباسية.

هذه خلاصة موجزة لما نكَبَ به الأمويون أئمة العلويين، يضاف إلى هذا نكباتهم للأفراد الذين شعروا منهم بالتشيع، كقتل معاوية حُجْر بن عدي الكندي، وقتل زياد ابن أبيه الألوف من شيعة الكوفة والبصرة، وتبعه ابنه عبيد الله بن زياد في ذلك، فقتل هانىء ابن عروة المُرَادِي، ومسلم بن عقيل الهاشمي وغيرهما.

ولما نازع عبد الله بن الزبير عبد الملك بن مروان في الملك، واستولى ابن الزبير على بعض الأصقاع، سار في شيعة العلويين سيرة الأمويين، فقتل المختار الثقفي وكثيراً من أتباعه، وحبس محمد ابن الحنفية؛ وفعل الحجاجُ بالشيعة الأفاعيل حتى خشي الناس أن يسموا أبناءهم أسماء أهل البيت.

كل هذا وأمثاله كان من الأسباب الكبرى لسخط هذا الفريق على الأمويين، وتكاتفهم على إسقاط دولتهم؛ وانضاف إلى ذلك أسباب أخرى لا تهمنا في موضوعنا.

فبدأت الدعوة للخروج على الأمويين، وكان أهم مركز لها خراسان والعراق، وكان الدعاة يستغلون ما فعل الأمويون ببني هاشم، وما ارتكبوه من الفظائع لتشويه سمعتهم، كهتك حرمة المدينة في عهد يزيد بن معاوية، وإباحة مكة في عهد عبد الملك [من الكامل]:

طمعت أُمية أن سيرضَى هاشمٌ ... عنها ويَذْهَبُ زيدُها وحُسَينُها
كلّا وربِّ محمدٍ وإلهه ... حتى يبيد كَفُورُها وخَؤُونُها

لقد اتفق بنو هاشم على الكيد لبني أمية، وتحالفوا على الخروج عليهم، وعقدوا المجالس يتذاكرون فيها أمر بني أمية، وظلمهم واضطراب أمرهم، وكُرْه الناس لهم، ومحبتهم لبني هاشم، ويدبرون الأمور لبث الدعوة وقلب الدولة.

وبنو هاشم فرعان: فرع عليّ، وفرع العباس؛ فأما فرع عليّ فتسلسل في ولديه الحسن ثم الحسين، ثم افترقوا فرقاً أهمها ثلاث: فرقة سلسلتها في أولاد الحسن، لأنه أكبر أولاد عليّ؛ وفرقة سلسلتها في أولاد الحسين، لأن الحسن قد سلم الخلافة إلى معاوية فأضاع حق أولاده؛ وفرقة جعلتها في ابن عليّ من غير فاطمة، وهو المعروف بمحمد ابن الحنفية، لأن الحق آل إليه بعد وفاة أبيه وأخويه، ثم انتقلت منه إلى ابنه أبي هاشم عبد الله؛ وهنا تحولت فيما يقول العباسيون إلى بيت العباس بتنازل أبي هاشم لمحمد بن عليّ العباسي.

ومع هذا فكان من إحكام خطة العباسيين أنهم لم يكونوا يصرحون عند دعوتهم في كثير من المواقف باسم الإمام ليتجنبوا انشقاق الهاشميين بعضهم على بعض.

وأما بيت العباس فأولهم العباس عم النبي، ثم ابنه عبد الله بن عباس، وقد ناصر عليّاً أولاً، ثم تحول إلى معاوية وسالَمَ الأمويين، وإن كرههم في أعماق نفسه؛ وكذلك كان ابنه عليّ بن عبد الله بن العباس الملقب بالسَّجّاد، ذهب في أيام عبد الملك بن مروان إلى دمشق وأقام بها، ثم أساء إليه الوليد بن عبد الملك بعده فتحول إلى الْحُمَيْمَة (بلدة من أعمال البلقاء بالشام) وبها مات سنة 118 هـ. ثم أتى ابنه محمد بن علي فتظاهر بمشايعة العلويين، ثم قيل بعد أبي هاشم العلوي إليه فكان ذلك بدء الدعوة العباسية. وكان من أخباره ما تقدم ذكره حتى استولى السفاح سنة 132 هـ وهو أول الخلفاء العباسيين.

* * *

وما بدأ الملك يستقر للعباسيين حتى غضب عليهم العلويون، وشعر العباسيون بأنهم حديثو عهد بدولة، أنهم في حاجة إلى الشدة والقسوة لتدعيم ملكهم، فقسوا عليهم بأكثر مما قسا الأمويون، ثم كانوا أعرف بالعلويين وأساليبهم يوم خالطوهم وحالفوهم للعمل ضد الأمويين، فكانوا أقدر على تتبعهم ومعرفة مكايدهم ومنازلتهم بمثل أساليبهم. وانكشف الأمر عن معسكرين آخرين كلاهما من بني هاشم، معسكر العلويين أو الطالبيين، ومعسكر العباسيين؛ الأولون يُدْلون بعليّ بن أبي طالب ابن عم النبي ﷺ وزوج ابنته فاطمة، والآخرون يدلون بجدهم العباس عم النبي ﷺ؛ واحتدم القتال بينهم سراً وجهراً، وعادت المسألة سيرتها الأولى بل أشد، ورأوا أن نار الأمويين كانت جنة إذا قيست بنار العباسيين [من البسيط]:

يا ليت جَوْرَ بَنِي مَرْوَانَ عاد لنا ... يا لَيْتَ عَدْلَ بنِي العَبَّاس في النَّار

وحكي الأغاني أن أبا عدي العبلي (وهو شاعر أموي)، قال في ابتداء حكم بني العباس قصيدته المشهورة في رثاء بني أمية [من المتقارب]:

تقول أُمامَةُ لمّا رَأت ... نُشُوزِي عن المَضْجَع الأنْفَسِ
وقلة نَوْمي على مَضْجَعي ... لَدَى هَجْعَةِ الأعيُنِ النُّعَّس
أبي! ما عَرَاكَ؟ فقلت الهُمُومْ ... مَنَعْنَ أباكِ فلا تُبْلِسِي

إلى آخر القصيدة.

فقصد الشاعرَ عبدُ الله والحسنُ ابنا الحسين (الإمامان العلويان) واستنشداه هذه القصيدة فأنشدها، فلما أتى عليها بكى محمد بن عبد الله بن حسن؛ فقال له عمه الحسن ابن حسن:

أتبكي على بني أمية وأنت تريد ببني العباس ما تريد؟ فقال: والله يا عم لقد كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، وإن الحجة على بني العباس لأوجب منها عليهم، ولقد كانت للقوم (يعني بني أمية) أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبي جعفر (أي المنصور)، فأعطوْا أبا عدي مالاً كثيراً وانصرفوا[1].

كانت أكبر حجة للعلويين على الأمويين هي قرابة العلويين لرسول الله ﷺ فجاء العباسيون ينازعونهم هذه الحجة، وبدأوها بالاعتزاز بالقرابة فقط، فلما خاصمهم العلويون قال العباسيون إنهم أقرب منهم، فالعباسيون ينتسبون إلى العباس عم النبي ﷺ، والعلويون إلى عليّ، ابن عم النبي، والعم أقرب من ابن العم.

من ذلك أن أبا العباس السفاح لما بويع بالخلافة صعد المنبر وصعد داود بن عليّ (أحد البيت العباسي) فقام دونه، فتكلم أبو العباس فكان مما قاله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه، فكرّمه وشرّفه وعظّمه، واختاره لنا وأيّده بنا، وجعلَنا أهله وكهفه وحصنه والقُوَّام به، والذابّين عنه والناصرين له، وألزمَنا كلمة التقوى وجعلنا أحقَّ بها وأهلها، **وخَصّنا برحم رسول الله وقرابته، وأنشأنا من آبائه**، وأنبتنا من شجرته، واشتقّنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عَنِتْنَا، حريصاً علينا، بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يُتْلَى عليه، فقال عَزَّ مِن قائل فيما أُنزل من محكم القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ **[الأحزاب: 33]**، وقال: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ **[الشورى: 23]**، وقال: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ **[الشعراء: 214]**، وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ **[الحشر: 7]**، وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ **[الأنفال: 41]**؛ فأعلمهم جلّ ثناؤه فضْلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودَّتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وفضلاً علينا، واللهُ ذُو الفضلِ العظيم»[2] إلخ؛ وقام بعده داود بن عليّ فكان مما قاله: «أيها الناس، الآن تقشعت حنادس الدنيا، وانكشف غطاؤها، وأشرقت أرضها وسماؤها، وطلعت الشمس من مطلعها، وبزغ القمر من مبزغه، وأخذ القوس باريها، وعاد السهم إلى منزعه، **ورجع الحق إلى نصابه في أهل بيت نبيكم**، أهل الرأفة بكم، والرحمة لكم، والعطف عليكم... ألا وإن ذمة الله وذمة

(1) «الأغاني» 10/ 105.

(2) «الطبري» 9/ 126.

رسوله وذمة العباس لكم أن نسير فنحكم في الخاصة والعامة بكتاب الله وسُنّة رسوله؛ وإنه والله أيها الناس ما وقف هذا الموقف بعد رسول الله أحد أولى به من عليّ بن أبي طالب، وهذا القائم خلفي، فاقبلوا عباد الله ما آتاكم بشكر، واحمدوه على ما فتح لكم» إلخ.

ولما وُلِّيَ داود بن عليّ هذا الحجاز من قِبَل السفاح، قام فخطب، ثم استأذنه سديف بن ميمون، فقام سديف دون داود بمرقاة، فكان مما قال: «أتزعم الضلّال ـ خطئت أعمالهم ـ **أن غير آل رسول الله أولى بتراثه**؟ ولِمَ وبِمَ معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلَب... لم يُرَ مثل العباس ابن عبد المطلب، اجتمعت له الأمة بواجب حق الحرمة، أبو رسول الله بعد أبيه، وجلدة ما بين عينيه يوم خَيبر، لا يَرُدّ له أمراً، ولا يعصي له قَسَماً»[1] إلخ.

وناقش المأمون يوماً عليّ بن موسى الرِّضا، فسأله بم تدّعون هذا الأمر؟ قال: بقرابة عليّ من النبي ﷺ وبقرابة فاطمة ﷺ؛ فقال المأمون: إن لم يكن ها هنا شيء إلا القرابة ففي خَلَف رسول الله ﷺ من أهل بيته، من هو أقرب إليه من عليّ، ومَن هو في القرابة مثله، وإن كان بقرابة فاطمة من رسول الله فإن الحق بعد فاطمة للحسن والحسين، وليس لعليّ في هذا الأمر حق وهما حيَّان؛ وإذا كان الأمر على ذلك فإن عليًّا قد ابتزهما جميعاً وهما حيَّان، واستولى عليّ عَلَى ما لا يجب له، فما أحار عليّ بن موسى نطقاً[2].

وكان الشيعة العلويون يدّعون أن رسول الله ﷺ وعد بدولتهم، وأن عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده بشّروا بهم وبملكها، فادّعى العباسيون مثل هذه الدعوى، ووجدوا من يضعون لهم مثل هذه الأخبار، «فزعم ناس أن رسول الله ﷺ قال لعمه العباس: إنها تكون في وَلدك، وأنه حين أتاه بابنه عبد الله أذّن في أُذُنه وتفل في فِيه، وقال: اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل، ثم دفعه إلى أبيه وقال له: خذ إليك أبا الأملاك»[3].

* * *

تم للعباسيين الأمر، وأبادوا الأمويين، وتربعوا في دست الخلافة، فغضب العلويون وسكتوا قليلاً على مضض؛ وكان من رجالاتهم وسادتهم سيّدان يقيمان بالمدينة، هما محمد

---

(1) «اليعقوبي» 2/ 422.

(2) «عيون الأخبار» 2/ 141.

(3) «الفخري» ص 188 طبع أوروبا.

بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وكان يلقب بالنفس الزكية، وكان ما شئت (فضلاً وشرفاً وديناً وعلماً وشجاعة وفصاحة ورياسة وكرماً ونبلاً)، ثم أخوه إبراهيم بن عبد الله؛ فالتف كثير من العلويين حول (النفس الزكية)، وأرادوه على أن يخرج على السفاح، وينتهز فرصة بدء الدولة وقرب عهدها، وبثوا الدعاة له، وبدأ بعض القادة الذين كانوا يعملون للعباسيين بالميل إليه، وضبط كتاب من يزيد بن عبد الله ابن هُبيرة إلى النفس الزكية يعلمه أنه يبايع له، وأن قِبله أموالاً وعدَّة وسلاحاً، وأن معه عشرين ألف مقاتل؛ فأرسل الكتاب إلى السفاح فأمر بقتل ابن هُبيرة فقتل. وكان يَبْلُغ أبا العباس السفاح عن النفس الزكية أشياء فكان يستعين عليه بأبيه وعمه ويصانعهم جميعاً فيهدىء من نفوسهم.

حتى إذا انتقلت الخلافة لأبي جعفر المنصور، بدأ محمد بن عبد الله النفس الزكية يتحرك، وبايعه أشراف بني هاشم، وكان أول أمره يتخفى ولا يعلم مكانه، ثم أظهر أمره «وتبعه أعيان المدينة، ولم يتخلف عنه إلا نفر يسير، ثم غلب على المدينة وعزل عنها أميرها من قِبل المنصور، ورتب عليها عاملاً وقاضياً، وكسر أبواب السجون وأخرج من بها واستولى على المدينة»، وأخذ هو والمنصور يتكاتبان، «فكتب كل واحد منهما إلى صاحبه كتاباً نادراً من محاسن الكتب»، وقد احتج كل في كتابه بحقه في الخلافة وفَضْلِه على خصمه ـ والكتابان ـ حقاً ـ يريان حجج كل فريق، وما كان يدور في نفوس العلويين والعباسيين، وشعور كلٍّ نحو الآخرين، فهما في الحق وثيقتان من أهم الوثائق نلخص ما فيهما لطولهما[1].

كتب المنصور أولاً إلى محمد بن عبد الله يعرض عليه الأمان هو وولده وإخوته ومن بايعه وتابعه، وأن يعطيه ألف ألف درهم، ويتركه ينزل حيث شاء ويقضي حاجاته، ويطلق مِنْ سِجنه مَنْ فيه مِنْ أهل بيته وشيعته وأنصاره، ويترك له الخيار في اختيار من أحب لأخذ الميثاق بهذا وكتابة العهد الذي يرضاه.

فكتب إليه محمد بن عبد الله كتابه يقول فيه: «إن الحقَ حقنا، وإنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا... وإن أبانا عليًّا كان الوصي والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء، وقد علمت أن ليس أحد من بني هاشم يمُتُّ بمثل فضلنا ولا يفخر بمثل قديمنا وحديثنا ونسبنا وسببنا... وأنّا بنو أُم رسول الله فاطمة بنت عمرو[2] في الجاهلية، وبنو ابنته فاطمة

(1) إن شئت فارجع إلى نصهما في «تاريخ الطبري» و «الكامل» للمبرد على اختلاف قليل بينهما في النص.

(2) هي فاطمة زوج عبد المطلب أولدها عبد الله أبا رسول الله.

في الإسلام من بينكم، فأنا أوسط بني هاشم نسباً، وخيرهم أُمًّا وأباً، ولم تلدني العجم ولم تعرّق في أُمهات الأولاد[1]، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا، فولدني من النبيين أفضلُهم محمد ﷺ، ومن أصحابه أقدمُهم إسلاماً وأوسعهم علماً، وأكثرهم جهاداً، عليّ بن أبي طالب، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى القبلة[2]، ومن بناته أفضلهن وسيّدة نساء أهل الجنة، ومن المولودين في الإسلام الحسن والحسين سيِّدا شباب أهل الجنة. ثم قد علمت أن هاشماً وَلَدَ عليًّا مرتين[3]، وأن عبد الطلب ولد الحسن مرتين[4]، وأن رسول الله ولدني مرتين، من قِبَل جدَّيّ الحسن والحسين، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار، «فولدني أرفع الناس درجة في الجنة وأهون أهل النار عذاباً[5]، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار إلخ». ثم يعرض على المنصور الأمان كما عرض عليه ويذكره بما نقض من عهود.

فأجابه المنصور رادًّا على حججه حجة حجة، فمما قال: «بلغني كلامك فإذا جُلُّ فخرك بالنساء، لتُضل به الجُفَاةَ والغوغاء. ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعَصَبَة. . . . ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً ﷺ وعمومتُه أربعة. فأجابه اثنان أحدهما أبي[6]، وكفر اثنان أحدهما أبوك[7]. . . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام، وأما ما ذكرت من فاطمة أم الحسن وأن هاشماً ولد عليًّا مرتين، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله لم يلده هاشم إلا مرة واحدة، ولم يلده عبد المطلب إلا مرة واحدة؛ وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عزَّ وجلّ أبى ذلك فقال: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40] ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقرابة قريبة، غير أنها امرأة لا تحوز الميراثَ ولا يجوز أن تَؤُم، فكيف تورث الإمامة من قِبلها، ولقد طلب بها أبوك بكل

---

(1) يعرض بالمنصور لأن أمه أم ولد بربرية.

(2) أي وصلى فيها.

(3) أي من قبل أبيه ومن قبل أمه.

(4) كذلك.

(5) يريد: أبا طالب.

(6) من أجابه: حمزة والعباس.

(7) هما أبو طالب وأبو لهب.

وجه فأخرجها تخاصم، ومرَّضها سرًّا، ودفنها ليلاً، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين[1].... وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن، فسلمه إلى معاوية بِخرقَ ودراهم، وأسلم في يديه شيعته... فإن كان لكم فيها شيء فقد بعتموه؛ فأما قولك إن الله اختار لك في الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً، فليس في الشر خيار.... وأما قولك إنك لم تلدك العجم ولم تعرّقْ فيك أمهات الأولاد، وإنك أوسط بني هاشم نسباً وخيرهم أُمًّا وأباً، فقد رأيتك فخَرت على بني هاشم طراً، وقدّمت نفسك على من هو خير منك أوَّلاً وآخراً وأصلاً وفصلاً فخرت على إبراهيم ابن رسول الله[2]، وعلى والدٍ وَلَدَهُ، فانظر ويحك أين تكون من الله غداً، وما وُلِد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من عليّ بن الحسين وهو لأم ولد... ولقد خرج منكم غير واحد فقتّلكم بنو أُمية، وحرّقوكم بالنار، وصلبوكم على جذوع النخل حتى خرجنا عليهم فأدركنا بثأركم إذ لم تدركوه، ورفعنا أقداركم، وأورثناكم أرضهم وديارهم... ولقد علمتَ أنْ قد توفي رسول الله ﷺ، وليس من عمومته أحد إلا العباس، فكان وارثه دون بني عبد المطلب، وَطَلَب الخلافة غير واحد من بني هاشم، فلم ينلها إلا ولده (أي ولد العباس)، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء، وبنوه القادة الخلفاء، فقد ذهب بفضل القديم والحديث إلخ.

ثم تدخّل السيف إذ لم يفلح القلم، فأرسل إليه المنصور جيشاً كثيفاً على رأسه ابن أخيه عيسى بن موسى، فالتقى جيشه بجيش محمد في موضع قريب من المدينة، فغُلِب محمد بن عبد الله وقُتل وحمل رأسه إلى المنصور.

ثم خرج أخوه إبراهيم بن عبد الله، ومضى إلى البصرة، وأظهر أمره هناك، وكثرت جموعه وانضم إليه كثير من الزيدية والمعتزلة، فأرسل إليه عيسى بنَ موسى أيضاً، فكانت الغلبة لعسكر المنصور كذلك، وقتل إبراهيم في قرية قريبة من الكوفة يقال لها: «باخَمْرَى» ومن أجل هذا يعرف إبراهيم بأنه «قتيل باخمرى»، وقتل في هذه المعارك كثير من البيت العلوي، وقبض على عدد عديد منهم، حبسهم المنصور في سرداب على شاطىء الفرات بالقرب من الكوفة لا يصل إليهم ضوء حتى ماتوا. وغضب المنصور من هذه الأحداث المتتالية من الطالبيين، فخطب في أهل خراسان خطبة شديدة خرج فيها عن اتزانه وتؤدته، فسب وشتم ورغّب ورهب، وعرَض فيها لتاريخ العلويين كما يتصوَّره هو، فأحببنا إثباتها لأهميتها:

(1) الشيخان: أبو بكر وعمر.

(2) لأن أمه مارية القبطية.

صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم صلى على النبي ﷺ ثم قال:

يا أهل خراسان: أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا، وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد عليّ بن أبي طالب تركناهم والله الذي لا إله إلا هو والخلافة، فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام فيها عليّ بن أبي طالب فتلطخ وحكم عليه الحكمان، فافترقت عنه الأمة، واختلفت عليه الكلمة. ثم وثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبطانته وثقاته فقتلوه، ثم قام من بعده الحسن بن عليّ، فوالله ما كان فيها برجل، قد عُرضت عليه الأموال فقبلها فدس إليه معاوية: أني أجعلك وليّ عهدي من بعدي، فخدعه فانسلخ له مما كان فيه وسلمه إليه، فأقبل على النساء يتزوج في كل يوم واحدة فيطلقها غداً، فلم يزل على ذلك حتى مات على فراشه؛ ثم قام من بعده الحسين بن عليّ، فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة؛ أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن، أهل هذه المدرة السوداء (وأشار إلى الكوفة) فوالله ما هي بحرب فأحاربها، ولا سلم فأسالمها، فرّق الله بيني وبينها، فخذلوه وأسلموه حتى قتل؛ ثم قام من بعده زيد بن عليّ فخدعه أهل الكوفة وغرّوه، فلما أخرجوه وأظهروه أسلموه.... ثم وثب علينا بنو أمية، فأماتوا شرفنا، وأذهبوا عزنا؛ والله ما كانت لهم عندنا تِرَةٌ يطلبونها، وما كان ذلك كله إلا فيهم وبسبب خروجهم عليهم، فنفونا من البلاد، فصرنا مرة بالطائف، ومرة بالشام، ومرة بالشراة، حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً، فأحيا شرفنا وعزنا بكم أهل خراسان، ودمغ بحقكم أهل الباطل، وأظهر حقنا، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا ﷺ، فقر الحق مقره وأظهر مناره، وأعز أنصاره، وقُطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، فلما استقرت الأمور فينا على قرارها من فضل الله فيها، وحكمه العادل لنا، وثبوا علينا ظلماً وحسداً منهم لنا، وبغياً لما فضلنا الله به عليهم، وأكرمنا به من خلافته، وميراث نبيه ﷺ:

جَهْلاً عليَّ وجُبناً من عدوِّهم ... لبئست الخُلّتان الجهلُ والجُبْنُ

فإني والله يا أهل خراسان، ما أتيتُ من هذا الأمر ما أتيت بجهالة، بلغني عنهم بعض السقم والتعرم، وقد دسست لهم رجالاً فقلت: قم يا فلان قم يا فلان، فخذ معك من المال كذا وحذوتُ لهم مثالاً يعملون عليه، فخرجوا حتى أتوهم بالمدينة فدسوا إليهم تلك الأموال، فوالله ما بقي منهم شيخٌ وشابٌّ، ولا صغير ولا كبير إلا بايعهم بيعة استحللتُ بها دماءهم وأموالهم، وحلّت لي عند ذلك بنقضهم بيعتي وطلبهم الفتنة والتماسهم الخروج عليّ، فلا يرون أني أتيت ذلك على غير يقين، ثم نزل وهو يتلو على درج المنبر هذه الآية: ﴿وَحِيلَ

بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبِۭ ﴿٥٤﴾﴾ [سَبَإ: 54][1].

* * *

هذه الحجج من جانبي الهاشميين جعلت الناس ينقسمون قسمين: علويين وعباسيين؛ ورأينا الشعراء ينحازون أيضاً فريقين سنعرض لهما بعد؛ ورأينا حتى الفرق الإسلامية تنقسم أيضاً هذا الانقسام، ففرقة شيعة علوية، وفرقة أخرى عباسية كان من غلاتها قوم يلقبون بالرّاوندية.

الراوندية:

قد صورهم المؤرخون تصويرات مختلفة، لعل أصدقها ما ذكره المسعودي إذ قال: «إنهم شيعة ولد العباس بن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم، (قالوا) إن رسول الله قبض، وأحق الناس بعده العباس بن عبد المطلب لأنه عمه ووارثه وعصبته، لقول الله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 75] ، وإن الناس اغتصبوه حقه، وظلموه أمره إلى أن رده الله إليهم، وتبرأوا من أبي بكر وعمر، وأجازوا بيعة عليّ ابن أبي طالب بإجازته لها[2]؛ وذلك لقوله: يا ابن أخي هلم إليّ أبايعك فلا يختلف عليك اثنان. وقد صنف هؤلاء (الراوندية) كتباً في هذا المعنى الذي ادّعوه، وهي متداولة في أيدي أهلها ومنتحليها، منها كتاب صنفه عمرو بن بحر الجاحظ، وهو المترجَم بكتاب «**إمامة ولد العباس**» يحتج فيه لهذا المذهب... ولم يصنف الجاحظ هذا الكتاب، ولا استقصى فيه الحِجَاج للراوندية ـ وهم شيعة ولد العباس ـ لأنه (كان) مذهبه، ولا كان يعتقده، لكن فعل ذلك تماجناً وتظرفاً»[3].

وكان في هؤلاء الراوندية من غلا وسخف، فيروي الطبري أن منهم قوماً «عبدوا أبا جعفر المنصور، وصعدوا إلى الخضراء، فألقوا أنفسهم كأنهم يطيرون، وخرج جماعتهم على الناس بالسلاح فأقبلوا يصيحون بأبي جعفر؛ أنت أنت»[4] يريدون: أنت الله.

وقال الفخري: «إنهم قوم من أهل خراسان كانوا يقولون بتناسخ الأرواح ويزعمون أن

---

(1) «تاريخ الطبري» 9/ 132.

(2) أي بإجازة العباس لبيعة علي.

(3) «مروج الذهب» 2/ 157.

(4) «الطبري» 9/ 307.

روح آدم انتقلت إلى فلان - رجل من كبارهم - وأن جبريل هو فلان - عن رجل آخر - فلما ظهروا أتوا قصر المنصور وقالوا هذا قصر ربنا؛ فأخذ المنصور رؤساءهم فحبس منهم مائتي رجل» إلخ.

وأيًا ما كان، فالراوندية شيعة العباسيين وفرقتهم الدينية. غلا فيهم من غلا كما غلا في الشيعة العلوية من غلا.

وبهذا الوضع أصبحت حجة العلويين على العباسيين أضعف من حجتهم على الأمويين، لاشتراك الجميع في الهاشمية والقربى من رسول الله، وتنازع الطائفتين في أيهما أقرب.

* * *

واستمر النزاع العلوي العباسي طوال العصر الذي نؤرخه وبعده، كلما قام خليفة عباسي قام داعٍ علوي يدعو إلى نفسه، ثم يقاتِل ويُقْتَل، وقد يستكشف أمره قبل الخروج فيحبس أو يسم، وقد يُدَس لعلوي لم يعتزم الخروج والثورة ولكن يُتقرب إلى العباسيين من هذا الباب، فتلصق التهمة به ظلماً وعدواناً وهكذا؛ فاقرأ تاريخ كل خليفة تحصل على وقائعه مع العلويين حتى كأن ذلك شعار للخلافة.

فبعد المنصور تولى المهدي، وقد غضب على وزيره يعقوب بن داود، وقبض عليه وأودعه السجن حتى عَمِي، لأن المهدي دفع إليه علويًا وأمره بحفظه فأطلقه.

ثم تولى الهادي من بعد المهدي، فخرج عليه الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب[1] بالمدينة، وخرج معه جماعة من أهل بيته، فأرسل الهادي إليه جيشاً قاتله فقتله بموضع يقال له (فَخّ) بين مكة والمدينة. ومن أجل هذا يسمى «صاحب فخ» وحُمل رأسه إلى الهادي.

ثم ولِيَ هارون الرشيد: فخرج عليه يحيى بن عبد الله بن حسن، وهو أخو النفس الزكية وإبراهيم «قتيل باخمرى»، وكان خروجه بالديلم، وتبعه ناس كثير من الأمصار؛ فبعث إليه الرشيد مَن يستميله إلى الصلح فمال إليه، وطلب أماناً بخط الرشيد، وأن يُشْهِد عليه فيه القضاة والفقهاء وجِلّة بني هاشم، فأجابه الرشيد إلى طلبه؛ وقدم يحيى إلى الرشيد فحبسه عنده، واستفتى الفقهاء والقضاة في نقض العهد، فأفتى بذلك بعضهم، وأبى آخرون منهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، ثم أرسل الرشيد إلى يحيى من قتله في حبسه. ووُشي

---

(1) «الفخري» 188 طبع أوروبا.

إليه بموسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين، فقبض عليه الرشيد بالمدينة وحمله إلى بغداد، فحبسه ثم قتله قتلاً خفيًّا، وأدخل عليه شهوداً شهدوا أنه مات حتف أنفه.

فلما ولي الأمين كان من أمره مع الطالبيين ما قاله أبو الفرج الأصفهاني: «كانت سيرة محمد في أمر آل أبي طالب خلاف مَن تقدم، لتشاغله بما كان فيه من اللهو والإدمان له، ثم الحرب التي كانت بينه وبين المأمون حتى قتل، فلم يحدث على أحد منهم في أيامه حدث بوجه ولا سبب».

ولما وقع الخلاف بين الأمين والمأمون، رأى العلويون أن الفرصة سانحة لهم؛ فالناس منقسمون بين الأمين والمأمون، والحروب بينهما قائمة، ولا همّ لأحدها إلا الآخر، وأن الخلاف بينهما يضعف أمرهما معاً، وأن ملل الناس من الحرب وويلاتها قد يصرف وجوههم عن العباسيين إلى العلويين؛ ومن أجل ذلك نشط العلويون وبثوا الدعاة، وكثر خروجهم وفتنهم.

فخرج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن عليّ بالكوفة، وكان مدبِّر حربه، وقائدَ جنده أبو السَّرَايا السَّري بن منصور الشيباني وعظم أمره، وكان كلما بعث المأمون بجيش هزمه أبو السرايا، وفي أثناء القتال مات محمد بن إبراهيم هذا، فولّى أبو السرايا بدله غلاماً علوياً أمرد اسمه محمد بن محمد بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ.

وقوي أمر أبي السرايا وقوي معه الطالبيون، وضرب أبو السرايا الدراهم بالكوفة، وأرسل عماله من العلويين على الأمصار مكة والمدينة والبصرة وغيرها. ولم يخضع المأمون هذه الفتن إلا بعناء شديد، وبذل دماء كثيرة، وكان الفضل الأكبر في هزيمة أبي السرايا للقائد الكبير هَرْثَمَة بن أعْيَن، وكان المأمون في هذه الفتنة في مرو ـ عاصمة خراسان ـ قبل أن ينتقل إلى بغداد.

فكَّر المأمون وفكر، ثم طلع برأي غريب، وأحدث عملاً لم يقم به أحد قبله من بني أمية وبني العباس، ذلك أنه فكَّر في حال الخلافة بعده... واعتبر أحوال أعيان أهل البيتين ـ البيت العباسي والبيت العلوي ـ فلم يرَ فيهما أصلح ولا أفضل ولا أورع ولا أدين من عليّ بن موسى الرِّضا (بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب)، فعهد إليه وكتب بذلك كتاباً بخطه، وألزم الرضا بذلك فامتنع ثم أجاب... وكان الفضل بن سهل وزير المأمون هو القائم بهذا الأمر والمحسّن له، فبايع الناس لعليّ ابن موسى من بعد المأمون،

وسُمّي الرضا من آل محمد، وأمر المأمون الناس بخلع لباس السواد ولبس الخضرة، وكان هذا في خراسان. فلما سمع العباسيون ببغداد ما فعل المأمون من نقل الخلافة من البيت العباسي إلى البيت العلوي، وتغيير لباس آبائه وأجداده بلباس الخضرة أنكروا ذلك، وخلعوا المأمون من الخلافة غضباً من فعله، وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدي»[1].

ترى ما الذي حمل المأمون على هذا العمل الذي لم يسبق إليه؟ عندي أن ذلك يرجع إلى أمور:

1 ـ أنه استعرض الفتن التي قامت من عهد عليّ إلى يومه، فرآها فتناً مضعفة للدولة، مفرقة للكلمة؛ فلعل من الخير أن يفتح السبيل أمام البيتين العباسي والعلوي يختار خيرهما، فتنقطع الفتن ويتعاون البيتان على الخير العام للمسلمين. فإن كان هذا رأيه فقد غاب عنه أن الناس لا يحكّمون العقل دائماً، وأن الخلاف لا يقطع بمثل هذه السهولة، وأن عصبية العلويين لبيتهم والعباسيين لبيتهم تعمي العقل وتبعث الفتن، وهذا ما كان.

2 ـ أن المأمون كان معتزلياً على مذهب معتزلة بغداد، وهم يرون أن عليًّا أولى بالخلافة حتى من أبي بكر وعمر، فذريته من بعده أحق؛ فأراد أن يحقق مذهبه وينقل الخلافة إليهم.

3 ـ أنه كان تحت تأثير الفضل بن سهل والحسن بن سهل وهما فارسيان، والفرس يجري في عروقهم التشيع، كما كان الشأن في بيت البرامكة أيام الرشيد، فما زالا بالمأمون يلقنانه آراءهما حتى أقرها ونفذها.

4 ـ أنه رأى أن عدم تولي العلويين للخلافة يكسب أئمتهم شيئاً من التقديس، فإذا ولُوا الحكم ظهروا للناس وبان خطؤهم وصوابهم فزال عنهم هذا التقديس.

وأغلب ظني أن المأمون كان مخلصاً في عمله صادقاً في تصرفه، وقد زوّج المأمون عليًّا الرضا هذا بنته، وزوّج محمد بن عليّ بنته الأخرى، ولكن شاء القدر أن يموت علي الرضا سريعاً، بعد أن ولاه المأمون عهده، وبعد أن مرض أياماً ثلاثة، فادعوا أن المأمون سمه لثورة بغداد، وما أكثر ادعاء الشيعة بسمّ أئمتهم، وهذا بعيد؛ فالمؤرخون يروون حزن المأمون الشديد عليه، كما يروون أن المأمون بعد موته وبعد انتقاله إلى بغداد ظل يلبس

(1) «الفخري» 260 وما بعدها.

الخضرة (وهو شعار العلويين) تسعة وعشرين يوماً، ويلزم القواد بلبسها، فلما رأى كراهية البيت العباسي لها ودسهم الدسائس في ذلك اضطر أن يغيرها إلى السواد (وهو الشعار العباسي)، فإن كان حقاً قد سُمّ، يكون قد سمه أحد غير المأمون من دعاة البيت العباسي.

وقد حكى ابن عبد ربه في **«العقد الفريد»** مناظرة طويلة جرت بين المأمون وجملة من جلّة العلماء، ذهب فيها المأمون إلى تفضيل عليّ على أبي بكر وعمر وأحقيته للخلافة دونهما.

ومع هذا كله ظل المأمون يعطف على العلويين رغم كثرة خروجهم، فكان مما أوصى به المعتصم أن قال: «وهؤلاء بنو عمك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب فأحسن صحبتهم، وتجاوز عن مسيئهم، واقبل من محسنهم، وصِلَاتِهِم فلا تُغفِلها في كل سنة عند محلها، فإن حقوقهم تجب من وجوه شتى»[1].

وفي عهد المعتصم خرج محمد بن القاسم بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب في خراسان، فبعث إليه عبد الله بن طاهر بجيش هزمه، ثم قبض على محمد بن القاسم وبُعث به إلى المعتصم، فأودع السجن، ثم هرب ولم يعرف له خبر؛ وكان محمد من أهل العلم يذهب مذهب الاعتزال من القول بالعدل والتوحيد.

وهكذا كان كما قال ابن الرومي [من الطويل]:

لكل أوانٍ للنبي محمد ... قتيلٌ زَكِيٌّ بالدماء مُضَرَّج[2]

* * *

هذا ما فعله العباسيون مع أئمة الطالبيين، ولم يكن تنكيلهم بمن تشيع من عامة الناس بأقل من ذلك، فأبو مسلم الخراساني سلط أعوانه على آل أبي طالب «يقتلهم تحت كل حجر ومدر، ويطلبهم في كل سهل وجبل»، وملئت سجون المنصور والرشيد بالعلويين ومن تشيع لهم، «ويموت إمام من أئمة الهُدى فلا تتبع جنازته، ولا تجصص مقبرته، ويموت (ماجن للعباسيين) أو لاعب أو مسخرة أو ضارب، فتحضر جنازته العدول والقضاة، ويعمَّر مسجدَ التعزية عنه القوّاد والولاة، ويَسْلَم فيهم مَن يعرفونه دهرياً أو سوفسطائياً، ولا يتعرضون لمن يدرس كتاباً فلسفياً أو مانوياً، ويقتلون من عرفوه شيعياً، ويسفكون دم من سمى ابنه عليًّا... ويتكلم بعض شعراء الشيعة في ذكر مناقب الوصي، بل في ذكر معجزات النبي، فيقطع لسانه،

---

(1) «الطبري» 10/ 295.

(2) ديوانه 2/ 23.

ويمزق ديوانه، كما فعل بعبد الله بن عمار البرقي، وكما نبش قبر منصور النَّمَري؛ حتى إن هارون والمتوكل كانا لا يعطيان مالاً ولا يبذلان نوالاً إلا لمن شتم آل أبي طالب، ونصر مذهب النواصب، مثل مروان بن أبي حفصة الأموي، ومن الأدباء مثل عبد الملك بن قريب الأصمعي.. يقتلون بني عمهم جوعاً وسغباً، ويملأون ديار الترك والديلم فضة وذهباً؛ يستنصرون المغربي والفِرغاني، ويَجْفون المهاجري والأنصاري؛ ويولون أنباط السواد وزارتهم، وقلف[1] العجم والطماطم[2] قيادتهم، ويمنعون آل أبي طالب ميراث أمهم، وفيء جدهم؛ يشتهي العلوي الأكلة فيُحْرَمُها، ويقترح على الأيام الشهوة فلا يطعمها، وخراج مصر والأهواز، وصدقات الحرمين والحجاز، تصرف إلى ابن أبي مريم المديني، وإلى إبراهيم الموصلي، وابن جامع السهمي[3]، وإلى زلزل الضارب، وبرصوما الزامر، ويُقْطَع بختيشوع النصراني قوت أهل بلد، وبغا التركي والأفشين الأشروسني كفاية أمة ذات عدد؛ والمتوكل - زعموا - يتسرَّى باثني عشر ألف سُرِّيَّة، والسيد من سادات أهل البيت يتعفف بزنجية أو سندية! وصفوة مال الخراج مقصور على أرزاق الصفاعنة[4]، وعلى موائد المخاتنة، وعلى طُعْمةِ الكلّابين، ورسوم القَرَّادين. ويبخلون على الفاطمي بأكلة أو شربة، ويصارفونه على دانق وحبة، ويشترون العَوّادة بالبدر، ويجرون لها ما يفي برزق عسكر، والقوم الذين أحل لهم الخمس وحرمت عليهم الصدقة، وفرضت لهم الكرامة والمحبة، يتكففون ضرًّا، ويُهلكون فقراً، ويرهن أحدهم سيفه، ويبيع ثوبه، وينظر إلى فيئه بعين مريضة، ويتشدد على دهره بنفس ضعيفة... ومثالب بني أمية مع عظمها وكثرتها، ومع قبحها وشناعتها، صغيرة وقليلة في جانب مثالب بني العباس الذين بنوا مدينة الجبارين، وفرقوا في الملاهي والمعاصي أموال المسلمين... فإن تحامل علينا وزير أو أمير فإنا نتوكل على الأمير الذي لا يعزل، وعلى القاضي الذي لا يزل يعدل»[5].

* * *

أما بعد، فقد كانت ساحة البلاد الإسلامية مجالاً للدسائس والفتن والحروب المستمرة

---

(1) القلف: جمع أقلف وهو من لم يختن.

(2) الطماطم: جمع طمطم بكسر الطاءين وهو من في لسانه عجمة فلا يفصح.

(3) إبراهيم الموصلي وابن جامع مغنيان، وابن أبي مريم من ندماء الرشيد.

(4) الصفاعنة: لعله جمع مصفعاني وهو من يصفع على قفاه هزؤاً به وسخرية.

(5) أبو بكر الخوارزمي الشيعي في رسالة طويلة قيمة من رسائله، عدد فيها نكبات الأمويين والعباسيين للعلويين.

من وفاة رسول الله ﷺ تقريباً إلى آخر العصر الذي نؤرخه وبعده، من غير أن يحسم النزاع بين الشيعة ورجال الدولة؛ فلا الشيعيون يعدلون عن مطالبهم وتنفيذ خطتهم، ولا الساسة بالطبع يستسلمون لمطالب الشيعة، ولا يعالجونها في رفق وهوادة؛ ومهما بالغت في عظم ما أنفق الفريقان من الرؤوس والأموال والتفكير والفتن والخطط، فلست ببالغ قدره؛ وظني أن لو اجتمعت كلمة المسلمين وقُدِّر الجهد الذي بذل في إخضاع العلويين لبني أمية وبني العباس، أو إخضاع الأمويين والعباسيين للعلويين ـ لكان جهداً يكفي لفتح أكثر العالم وإخضاعه للمسلمين، ولكان يتغير وجه التاريخ تغيراً تاماً، ويكتب كله من جديد على نمط آخر. ولكن شهوة الحكم دائماً في كل عصر تفرق الكلمة، وتضيّع وحدة الأمة، وتحل قوتها، وتضعف مِرّتها، وتفرّق بين الابن وأبيه، والأخ وأخيه؛ والأحداث الناتجة عن شهوة الحكم هي التي تملأ دائماً صفحات التاريخ في القديم والحديث، وفي استطاعة العقل دائماً أن يوجد الأسباب المعقولة للشيء وضده؛ فقد تسمع الحجج من الشيعة فتظن أن الحق معهم والباطل مع خصومهم، وتسمع حجج الأمويين والعباسيين فكذلك.

ولو عقل الناس ما قبلوا حجج هؤلاء ولا هؤلاء، ولكان أحق الناس بالحكم أصلحهم، ولو كان عبداً حبشياً، سواء كان من نسل الرسول ﷺ في شرفه ورفعته، أو من نسل نجار أو حلاق في حقارته وضعته، لأن خير الناس أنفعهم للناس، ومن كل بيت مهما علا ينتج الصالح والفاسد، والخيّر والشرير؛ وحكم الناس صناعة ككل الصناعات ينبغ فيها النابغ، وينبغ من أوساط مختلفة من غير أن نعرف في وضوح قوانين نبعه ونبوغه.

ولكن هذا النظر مع بساطته وسلامته لم يكثر مقتنعوه، لأن البيوت الأرستقراطية لا ترتضيه، ولأنه ـ مع الأسف ـ سهل نظرياً، أصعب ما يكون عملياً، فمن هو أصلح الناس؟ وإذا عثرنا عليه فكيف نقيمه، وكيف نختار أهل الحل والعقد لحمايته وكيف يحمونه، بل كيف يحمون أنفسهم؟ إلخ.

كم فكر المسلمون قديماً في هذا وأمثاله، وكان الحل سهلاً، والتنفيذ صعباً، وعلى هذا الخلاف وحده كانت كل الثورات بين الشيعة وخصومهم.

فإن أنت سألت أي الفريقين كان على حق في هذا النزاع؟ لم تكن الإجابة هينة؛ هؤلاء الشيعة يحكّمون عاطفة شريفة نبيلة، هي عاطفة الحنو على أهل بيت رسول الله والعطف عليهم، هي عاطفة حب للرسول تبعها حب لنسله، وأداهم هذا الحب إلى أن يقولوا حَكَمَنَا

رسول الله فليحكمنا نسله ـ وفي هذا جمال العاطفة وإن لم يكن فيه جمال المنطق ـ وقال خصومهم: إن الحب شيء والحكم شيء، وليس الحكم مالاً يورث، ولا تركة توزع حسب الفريضة، إنما هي أهلية وزعها الله على الناس، فقد تخرج الكفاية من بيت وضيع، ولا تخرج من بيت رفيع؛ وإذا كان المنصب من مناصب الدولة كالقضاء، والوزارة، والكتابة لا تورث لأنها تستوجب أهلية خاصة، فالخلافة أولى لأن عبأها أشد ومسؤوليتها أعظم؛ وفي هذا القول جمال المنطق، وإن لم يكن فيه جمال العاطفة؛ فكل حزب نظر من ناحيته فقط، فأسرف في الحكم على الآخر، وكان في كل فريق من يلقي على النار وقوداً يزيد اشتعالها.

وتعجبني جملة في نهج البلاغة تنسب إلى الإمام عليّ، فقد سئل عن رأيه في عثمان وقاتليه فقال: «إنه استأثر فأساء الأثرة وجزعوا فأساؤوا الجزع؛ ولله حكم واقع، في المستأثر والجازع»، ولعل هذا أصدق وصف لما كان بين عثمان والناقمين عليه، وهو كذلك أصدق وصف للأمويين والعباسيين، والناقمين عليهم من الشيعيين.

أدب الشيعة:

في الحق أن حركة التشيع أغنت الأدب العربي إلى حد كبير، وكان الأدب الناتج عنها أدباً غزيراً قوياً؛ وسبب ذلك أن الموقف الذي وقفه الشيعة من طبيعته أن يلهب العاطفة ويهيجها ويثيرها، والعاطفة أكبر دعامة من دعائم الأدب، فإذا أثيرت وهاجت وكان بجانبها سلطان طلق، وبيان ناصع، فهناك الأدب الحي والقول الساحر.

وكان للشيعة عاطفتان بارزتان قويتان يرجع إليهما النتاج الأدبي الشيعي: عاطفة الغضب، وعاطفة الحزن؛ فأما الغضب فإنهم اعتقدوا أنهم سُلبوا حقهم وغُصبوه، وأُخذ منهم ظلماً وعدواناً، فغضبوا لذلك، ودعتهم سورة الغضب أن يقولوا وأن يقولوا كثيراً في هجاء غاصبهم، وفي بيان حقهم، وفي شرح مظلمتهم، وفي وجهة نظرهم، وفي إظهار حججهم، إلى غير ذلك. وأما عاطفة الحزن فإن الدولتين العباسية والأموية أخذتاهم بالعنف، وعاملتاهم بأقسى مما يعامل الكفرة والملحدون؛ فمن حين إلى حين تحدثان فيهم مجزرة، ولا يكاد يجف منهم دم حتى يسيل دم، وتفنّنتا في ذلك، فقتلٌ وصلبٌ، وإحراق وتذرية، وإماتة بطيئة في السجون بحرمانهم من النور والهواء، والأكل والماء، وكل هذا وأقل منه يستنزف الدمع ويذيب القلب، وكل هذا وأقل منه ينطق الأبكم، فكيف إذا وقعت هذه الأحداث لنفس ثائرة ولسان طلق وبيان جزل. لقد بدأت هذه الأحداث بمجزرة الحسين وآل بيته، فكانت القصائد الباكية، والخطب الرائعة، والأقوال الدامية، صدى للدماء المسفوحة، والجثث المطروحة،

وكانت ذكراها تبعث في كل جيل حزناً، فيبعث الحزن أدباً. وتتابعت الأحداث فتتابع الأدب، فكان لنا من هاتين العاطفتين ـ الغضب والحزن ـ أدب حي غزير، فإن ثارت العاطفة الأولى أخرجت أدباً قوياً ثائراً، وإن ثارت الثانية أخرجت أدباً حزيناً باكياً، فاجتمع في أدبهم القوة والضعف، واللين والعنف.

والآن أعرض بشيء من التفصيل لهذا المعنى الإِجمالي:

الأدب الشيعي أنواع مختلفة، فمن ذلك نوع صدر من أئمة الشيعة أنفسهم يحتجون فيه على خصومهم؛ وإذا قلت الشيعة في الدولة الأموية فأعني بهم شيعة بني هاشم، سواء كانوا علويين أو عباسيين، لأنهم كانوا في ذلك عصبة واحدة ضد الأمويين؛ أما إذا قلت الشيعة في العصر العباسي، فأعني بها العلويين وحدهم، لأن خصومهم كانوا العباسيين الذين حالفوهم أيام الأمويين، وخاصموهم أيام دولتهم.

فأئمة الشيعة قد وُهبوا لساناً ناطقاً وقولاً عذباً، فأُثِرَت عنهم الخطب الرنانة، والكتب التي تقرب من حد الإِعجاز، والأجوبة القصيرة التي جمعت بين إصابة المعنى وإيجاز اللفظ.

وقد عُرِفَت قريش عامة، والهاشميون خاصة، بقوة اللسان، وسحر البيان. قال أبو الحسن: «أسرع الناس جواباً عند البديهة قريش ثم بقية العرب»؛ وسئل أيضاً عليّ عن قريش فقال: «أما بنو مخزوم فريحانة قريش، تُحِبُّ حديث رجالهم (والزواج) في نسائهم؛ وأما بنو عبد شمس (ومنهم بنو أمية) فأبعدها رأياً، وأمنعها لما وراء ظهورها؛ وأما نحن (يعني بني هاشم) فأبذل لما في أيدينا وأسمح عند الموت بنفوسنا؛ وهم (بنو عبد شمس) أكثر وأمكر وأنكر، ونحن أفصح وأنصح وأصبح».

من أجل هذا أنتج النزاع بين البيتين القرشيين (البيت الهاشمي والبيت الأموي) ثم بين البيتين الهاشميين (العلوي والعباسي) هذا النتاج الباهر.

من أمثلة ذلك ما تجده في نهج البلاغة من كتب بين عليّ ومعاوية، وخطب لعليّ في بيان حقه، وظلم الناس له، ونحو ذلك؛ وهي وإن كان بعضها موضوعاً فبعضها الآخر رواه الثقات ـ على أن الموضوع منه أيضاً أدب رفيع، في منتهى القوة والبلاغة، وإن شك فيه المؤرخ فلن يشك في قيمته الكبرى الأديب والبليغ، وكل ما يفعله الأديب إذا استعان بالمؤرخ أن ينسبه إلى العصر العباسي لا عصر عليّ، وذلك لا يقلل من قيمته الأدبية.

وقد عقد ابن عبد ربه في كتابه «**العقد الفريد**» فصلاً في الأجوبة[1] ذكر فيه كثيراً من الأجوبة التي دارت بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية، وما كان من الأجوبة بين معاوية وابن عباس، وما كان بين ابن عباس وعمرو بن العاص، ومجاوبات بني هاشم لابن الزبير، وما كان بين الحسين ومعاوية إلخ؛ وهو فصل ممتع حقاً، فائق حقاً، وهو مظهر من مظاهر الأدب الشيعي القوي، يدل على ما مُنِحَه هؤلاء القوم من إصابة الحجة، ووضوح المحجة، وهو نموذج لما أنتجه النزاع بين الأمويين والهاشميين من أدب، ولولا طوله لنقلته، فليرجع إليه القارىء ليشاركني في رأيي.

وتسلسل هذا النوع من الأدب بين أئمة الشيعة وخصومهم، حتى رأينا في مطلع العصر العباسي هذه الكتب القوية التي كانت بين محمد بن عبد الله بن الحسن، وبين أبي جعفر المنصور، وقد نقلنا بعضها قبل، واتخذها كثير من كتب الأدب كالكامل للمبرد مثلاً للأدب الرفيع إلخ.

ونوع آخر من الأدب الشيعي وهو الأدب الحزين، أدب البكاء على القتلى والمصلوبين، أمثال الحسين، وزيد بن عليّ، ومحمد بن عبد الله إلخ. وهذا النوع قد ملئت به كتب التاريخ والأدب، وكانت حادثة الحسين على الأخص مثاراً لقصائد طويلة وقصص خيالية رائعة، في مختلف الصور.

ونوع ثالث، وهو أن هذا النزاع بين الشيعة وخصومهم كوّن أحزاباً؛ ففي الدولة الأموية حزب هاشمي، وحزب أموي، وفي الدولة العباسية حزب علوي وحزب عباسي، ولم تقتصر الخصومة بين الأحزاب على هذا الجانب المظلم، جانب السيف والدم، بل كان إلى هذا جانب طريف هو جانب الخصومة الأدبية التي كانت نعمة على الأدب.

فكان هناك شعراء للشيعة وشعراء لبني أمية وشعراء للعلويين يقابلهم شعراء للعباسيين، وكان هؤلاء الشعراء يقومون لأحزابهم مقام الصحف للأحزاب اليوم. وفي رأيي أن فضل الشيعة الأدبي لم يقتصر على شعراء حزبهم، بل لهم الفضل كذلك حتى على شعراء خصومهم، فلولا خصومة الشيعة الحادة ما كان شعراء الأمويين والعباسيين بهذه القوة والغزارة، ولانحصر الشعر في هذا الضرب السخيف، شعر المديح الصرف؛ فكان هذا الذي ذكرت سبباً من أكبر الأسباب في وجود الشعر السياسي، في العصر الأموي والعباسي.

---

(1) جزء 2/ 132 وما بعدها.

كان للأمويين شعراء سياسيون، وللشيعة كذلك ولسائر الفرق، وابتدأ ذلك من عهد عليّ؛ فكان لعليّ أبو الأسود الدُّؤَلي، ولمعاوية مِسْكِين الدارميّ ثم لبني أمية أبو العباس الأعمى، وأعشى ربيعة، ونابغة بني شيبان إلخ، وللهاشميين كثَيِّر عزة، والكُمَيْت، وأيمن ابن حريم الأسدي إلخ. وكان شعراء بني أمية أكثر، لأن المال لديهم أوفر، ولهذا مدحهم حتى شعراء الشيعة، وحتى الكميت؛ وكان شعر الشيعة أحر وأقوى، لأن مبعثه الإخلاص غالباً، فليس لأئمة الشيعة ما يكافئون به كثيراً.

ويصح أن نقف وقفة قصيرة عند الكُمَيْتِ، فإنه أكبر شعراء الشيعة في العصر الأموي، وهو أول من احتج في شعره على صحة المذهب الشيعي، وأقام حججه وقوى براهينه، حتى قال الجاحظ فيه: «إنه أول من دل الشيعة على طرق الاحتجاج»، ولدينا ثروة كبيرة من شعره في ذلك وهي «الهاشميات»، وسميت القصائد بذلك لأنه احتج فيها لبني هاشم على خصومهم، وعدد أبياتها نحو من 536 بيتاً[(1)].

وُلد الكميت أيام مقتل الحسين سنة 60 هـ، ومات سنة 126 هـ في خلافة مروان ابن محمد آخر الخلفاء الأمويين. وكان شاعراً جزلاً مكثراً، فقد بلغ شعره نحو 5289 بيتاً، وكان معلّماً في مسجد الكوفة، وكان خبيراً بأيام العرب، عالماً بلغاتها وشعرائها، وقف حياته متعصباً للمضرية على اليمنية، ثم متعصباً لبني هاشم على الأمويين، إلا فترة قصيرة أحس فيها بالخطر على حياته؛ فاستعمل التقية الشيعية ومدح الأمويين، ولجأ إلى الخليفة هشام بن عبد الملك فمدحه وزعم أنه تاب وأناب فعفا عنه ـ فلما حضرته الوفاة عاد فأظهر حبه وفتح عينيه وروَوا أنه قال: اللّهم آل محمد، اللّهم آل محمد، اللّهم آل محمد.

وفيما عدا هذا المظهر في مدح بني أمية قد استعمل علمه، وطريقة تعليمه ومعرفته الواسعة بالأخبار في مدح بني هاشم عامة، والعلويين خاصة، ودعم مذهبهم بالحجج، وشنَّع على بني أمية أشد تشنيع. ولنسق بعض الأمثلة من قوله ـ فمن حججه التي استعملها قوله [من الطويل]:

يقولون لم يُورَث ولولا تُراثُه ... لقد شَرِكَت فيه بكيلٌ وأرْحَبُ[(2)]

ولانتشلَتْ عضويْن منها يُحابِرٌ ... وكان لعبد القَيْسِ عضو مُؤرّب[(3)]

---

(1) طبعة الهاشميات في أوروبا وفي مصر.

(2) أي تقول بنو أمية ليست الخلافة تورث عن النبي، ولو صح قولهم لكانت الخلافة في الناس عامة، ولاشتركت في الحق فيها بنصيب قبيلتا بكيل وأرحب، وهما حيان من همدان.

(3) انتشلت أي أخذت نصيباً؛ يقول: لولا أنه يورث لنالت يحابر ـ وهي قبيلة من مراد ـ نصيبين من الحق في الخلافة، ولنالت عبد القيس ـ وهي قبيلة أخرى من جديلة ـ قسماً مؤرباً أي كاملاً تاماً.

فإن هي لم تَصْلُحْ لحيٍّ سِواهُمُ　　إذاً فذوو القُرْبى أحقُّ وأقرَبُ[1]
فيا لك أمراً قد أُشِتَّتْ وجوهه　　وداراً ترى أسبابها تَتَقَضَّبُ[2]
تبدلت الأشرارَ بعد خيارها　　وجُدَّ بها من أمة وهي تلعب[3]

يؤلف من ذلك للشيعة حجة فيقول: لو لم يورث النبي ﷺ لكانت الخلافة شائعة في قبائل العرب، ولما كان هناك معنى للقول بأن الخلافة من قريش، فإذا تمسكتم بأن الخلافة من قريش، ودفعتم الأنصار عن الخلافة بهذه الحجة، فلا معنى لتقديم قريش إلا القربى من رسول الله، وإذا كانت القربى هي الحجة فالأقرب أولى، فبنو هاشم أولى من بني أمية، وبنو عليّ أولى بن هاشم.

وهكذا ظل يؤلف الحجج لهم على هذا النمط، ويطعن الأمويين الطعنات النافذة، فيقول في الموازنة بين بني هاشم وبني أمية [من الخفيف]:

أُسْدُ حَرْبٍ غُيُوثُ جَدْبٍ بَهالِيـ　　ـلُ مَقاويلُ غيرُ ما أفْدامِ[4]
سادةٌ ذادَة عن الخُرَّد البِيـ　　ـضِ إذا اليومُ كان كالأيَّامِ[5]

* * *

ساسةٌ لا كمن يَرَى رِعْيَةَ النَّا　　سِ سواءً ورِعْيَةَ الأنعامِ[6]
لا كعبد المليكِ أو كوليدٍ　　أو سليمانَ بعدُ أو كهشامِ
من يَمُتْ فلا يمت فقيداً ومَن يَحْـ　　ـيَ فلا ذُو إلٍّ ولا ذُو ذِمامِ[7]

---

(1) هي، أي الخلافة: أي فإن تبين من الحجج التي قلتها أن الخلافة لا تصلح لأحد من هؤلاء، وأنها لا تصلح إلا لقريش، فذوو القربى أحق وأقرب، فهم أولى، وذوو القربى هم بنو هاشم.
(2) أي يا لك من أمر ما أعجبه، تشتت وجوهه، وتوزعته الأعراض. ويا لك من دنياً تتقضب أسبابها أي تنقطع.
(3) أي تبدلت الدنيا حكم الأشرار وهم بنو أمية بعد حكم الأخيار أمثال علي (شرح هاشميات الكميت ص 62 وما بعدها).
(4) يقول في بني هاشم إنهم أسود في الحروب، وإذا وهبوا فهم كالغيوث عند القحط وبَهاليل: جمع بهلول وهو الضحوك، وأفدام: جمع فدم وهو الثقيل الغبي، والمقاويل: جمع مقول وهو الملك أو الرجل المتكلم.
(5) الخرد: جمع خريدة وهي المرأة الحسناء. وقوله كان كالأيام أي الأيام الشداد وهي أيام الحروب.
(6) أي يسومون الناس ويتعهدونهم لا كهؤلاء من بني أمية الذين يسوسون الناس كما يسوسون الأنعام.
(7) يقول من مات من خلفاء بني أمية لا يشعر بفقده، ومن يعش يعش لا عهد له ولا ذمة. (شرح هاشميات الكميت ص 20 وما بعدها).

ويقول [من الوافر]:

فقُل لبني أميَّةَ حيثُ حلُّوا ... وإن خِفْت المُهَنَّدَ والقَطِيعَا[1]
ألا أُفٍّ لدهرٍ كنت فيه ... هِداناً طائعاً لكُمُ مُطيعا[2]
أجاع الله من أشبعتموه ... وأشبَعَ من بِجَوْرِكُمُ أُجِيعا
ويلعن فَذَّ أمتِه جهاراً ... إذا ساس البريَّة والخليعا[3]
بمرضيٍّ السياسة هاشميّ ... يكون حياً لأمَّته رَبيعا
ولَيْثاً في المشاهد غيرَ نكْسٍ ... لتقويم البريَّة مُسْتَطِيعا[4]
يُقيم أمُورَها ويَذُبُّ عنها ... ويَترُكُ جَدْبَها أبداً مَريعَا[5]

ومثل هذا كثير. ولقد اضطهد من أجل هذا وسجن وعُذب فكان يقول [من الخفيف]:

ما أبالي إذا حُفِظْت أبا القا ... سم فيهم مَلَامَةَ اللوَّامِ
ما أبالي ولن أبالِيَ فيهمْ ... أبداً رَغْمَ ساخِطين رَغام
فَهُمُ شيعتي وقسمي من الأمَّـ ... ـةِ حَسْبي من سائر الأقسام
إن أَمُتْ لَا أَمُتْ ونفسِيَ نفسا ... نِ من الشك في عمًى أو تعامِي[6]

وكان شعره ـ من غير شك ـ وقوداً للثورة، يسير في الناس فيبعث فيهم الحمية والحماسة، ويدفعهم لكره بني أمية وقتالهم، وقُتِل فقتلت بعده الدولة الأموية بقليل.

* * *

فإن نحن وصلنا إلى العصر العباسي، رأينا الشعر السياسي يتلوَّن بالخلاف المذهبي؛ فقد انقسم بنو هاشم إلى علويين وعباسيين، وأخذوا يتحاجون في «الأقربية»؛ يقول العباسيون إنهم ورثة العباس وهو عم، والعم يحجب ابن العم (وهو عليّ)؛ ويقول العلويون إنهم يرثون ولايتهم عن عليّ، وهو وإن كان ابن عم إلا أن نسله من فاطمة بنت النبي ﷺ كالحسن

---

(1) المهند: السيف، والقطيع: السوط. (2) الهدان: الجبان.

(3) الفذ: الفرد وهو أول القداح، ويريد به معاوية وهو الفرد لأنه أخذ الملك بالسيف، ويريد بالخليع الوليد بن عبد الملك.

(4) النكس: الجبان الردي.

(5) الجدب: القحط، والمريع: الخصب. (شرح هاشميات الكميت ص 198 ـ 199).

(6) شرح هاشميات الكميت ص 36 ـ 37.

والحسين وأولادهما أولى، لأن البنت أقرب من العم؛ فأخذ الشعرُ يصطبغ هذه الصبغة، وينحاز فريق من الشعراء إلى العلويين وفريق إلى العباسيين.

فأظهرُ شعراء الشيعة العلويين: السَّيِّد الْحِمْيَرِيّ، وهو شاعر مخضرم عاش في الدولتين الأموية والعباسية من سنة 105 هـ إلى سنة 173 هـ، وكان مكثراً مجيداً ولكنه كان مثالاً للشيعي الغالي في التشيع، «فكان يفرط في سب أصحاب رسول الله ﷺ وأزواجه، ويستعمل شعره في قذفهم والطعن عليهم، فتُحمومي شعره من هذا الجنس وغيره، وهجره الناس تخوفاً وترقباً؛ وله طراز من الشعر ومذهب قلّما يلحق به أو يُقارَبُه، ولا يعرف له من الشعر كثير، وليس يخلو من مدح بني هاشم أو ذم غيرهم ممن هو عنده ضد لهم»[1]؛ وقال الأصمعي: «لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه من طبقته أحد».

قال القصائد الطويلة في فضائل علي، حتى وقف يوماً بالكوفة فقال: «مَن أتاني بفضيلة لعليّ بن أبي طالب ما قلت فيها شعراً فله دينار»، حتى الفضائل الخرافية كالذي زعموا أن عليّ بن أبي طالب قام فتطهر للصلاة، ثم نزع خُفَّه فانسابت فيه أفعى، فلما عاد ليلبسه انقضّت عُقاب فأخذت الخف فحلّقت به، ثم ألقته فخرجت الأفعى منه. ومن خير قصائده في ذلك قصيدته المشهورة [من السريع]:

هَل عِنْدَ مَن أحببت تَنْوِيلُ … أمْ لا فإنّ اللوم تَضْلِيل

يقول فيها [من السريع]:

أقسمُ بالله وآلائه … والمرءُ عما قال مَسْؤول

إنّ عليّ بن أبي طالب … عَلَى التُّقَى وَالبِرّ مَجْبولُ[2]

ويقول القصائد الطوال أيضاً في رثاء الحسين كقصيدته [من مجزوء الكامل المرفل]:

اُمْرُرْ عَلَى جَدَث الْحُسَيـ … ـن فقُلْ لِأَعْظُمِه الزَّكِيَّهْ

آأعْظُماً لا زِلْتِ مِنْ … وَطْفاءَ ساكبةٍ رَوِيَّه

وإذا مَرَرتَ بقبره … فأَطِلْ به وَقْفَ المَطِيَّه

وَابْكِ المُطَهَّرَ لِلْمُطَهَّـ … ـر والمُطَهَّرة النَّقِيَّه

كبُكاءِ مُعْوِلَةٍ أَتَتْ … يوماً لِواحِدِها مَنِيَّه

(1) «الأغاني» 7/ 3.

(2) ديوانه ص 128 وما بعدها.

ونظم حادثة غَدِيرِ خُمّ[1]، وهي ما تزعمه الشيعة من أن النبي ﷺ يوم غدير خم أخذ بيد عليّ وقال: مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه؛ فقال [من السريع]:

عجبتُ من قومٍ أتوْا أحْمَدا	بخطَّةٍ ليس له مَوْضعُ
قالوا له: لو شِئْتَ أعْلَمْتنا	إلى مَن ٱلْغايةُ والمَصْرَعُ
إذا تُوفِّيتَ وَفارَقْتنا	وفيهمُ في المُلْكِ مَنْ يَطْمَعُ
فقال: لو أعلمتكم مَفْزَعاً	كنتم عَسَيْتُمْ فيه أن تصنعوا
كصُنْع أهل العِجْلِ إذا فارقوا	هارونَ فالتّرْكُ له أروعُ
ثم أتتْه بعده عَزْمَةٌ	مِن رَبِّه ليس له مدفع
أبلِغْ وإلا لم تكن مُبَلِغاً	واللهُ منهم عاصم يمنَعُ
فَعِنْدَها قام النبيُّ الذي	كان بما يأمره يَصْدَعُ
يَخْطُبُ مأموراً، وفي كفِّهِ	كف عليّ نورُها يَلْمَعُ
رافعها أكْرِمْ بكفّ الذي	يَرْفعُ والكف التي تُرْفَعُ
مَنْ كنتُ مَوْلَاهُ فهذا له	مَوْلًى فلم يرضوا ولم يقنعوا
وظَلَّ قومٌ غاظهُم قولُه	كأنما آنافُهم تُجْدَعُ
حتى إذا وارَوْه في لحده	وانصرفوا عن دَفْنه ضيَّعوا
ما قال بالأمس وأوصى به	واشتَروا الضرّ بما يَنْفَعُ
وقطَّعوا أرحامَهم بعده	فسوف يُجْزَوْنَ بما قَطَّعوا
وأزمَعوا مكراً، بمولاهُم	تَبًّا لما كانوا به أزمعوا
لا همْ عليه يَرِدُوا حوضه	غداً ولا هُوَ لهم يشفع[2]

وقد كان السيد الحميري ينشىء في مدح العلويين ورثائهم، وينظم الأقوال والروايات والأخبار الشائعة التي كانت تقال فيهم، ويحرض المهدي على أن يَحْرم آل عمر بن الخطاب من العطاء [من الكامل]:

قل لابن عباس سَمِيِّ محمد	لا تعطيَنَّ بني عَدِيٍّ درهما
احْرِمْ بني تَيْمَ بن مُرَّةَ إنهم	شر البرية آخراً ومُقَدَّما

---

(1) غدير خم: غدير بين مكة والمدينة.

(2) ديوانه ص 263 وما بعدها.

إن تُعْطِهِمْ لا يشكروا لك نِعْمَةً ويكافئوك بأن تُذَمّ وَتُشْتَمَا

ولئن منعتهمُ لقد بدأوكُمُ بالمنع إذ مَلَكوا وكانوا أظلمَا[1]

ويظهر أنه سلك طريقاً ماكراً أمن به إيقاع العباسيين وتنكيلهم، فكان يعلي شأن العلويين ويمدحهم ويذم الصحابة وبني أمية، ثم يعرِّج على العباسيين فيمدحهم لأنهم من بني هاشم فبلغ ما أراد، ولم يَنْتقِم منه العباسيون، بل نال من جوائزهم.

* * *

وجاء بعده دِعْبِل الْخُزَاعِيّ، فوقف موقفاً غير موقف السيد الحميري، قد وقف موقف عداء ظاهر للعباسيين، يهجو خلفاءهم أشد هجو وَأقذعه، ولم يسلم من لسانه أحد من الخلفاء ولا الوزراء ولا الولاة ولا ذو نباهة، فهجا الرشيد وهجا المأمون وهجا المعتصم؛ ومدح العلويين بقصائد كثيرة، أشهرها تائيته البديعة التي مدح بها عليّ بن موسى بخراسان ومطلعها [من الطويل]:

مَدَارِسُ آيات خلت من تلاوةٍ ومَنزِلُ حي مقفرُ العَرَصات

وفيها يقول:

قفا نسأل الدار التي خَفَّ أهلها متى عَهْدُها بالصوم والصلوات

وأين الأُلى شطَّتْ بهم غُرْبة النوى أَفَانِينَ في الآفاق مفترقات

همُ أهلُ ميراث النبي إذا اعتَزَوْا وهم خيرُ قاداتٍ وخيرُ حُمَاةِ

وما الناس إلا حاسد ومكذِّب ومضطغنٌ ذو إحْنَةٍ وتِرَات

مَلاَمَك في أهل النبيِّ فإنهم أحِبَّايَ ما عاشوا وأهلُ ثِقاتي

تخيرتُهم رُشْداً لأمري فإنّهُمْ على كلِّ حالٍ خِيرَةُ الخيرات

فيا ربّ زِدْني من يقيني بصيرةً وزِدْ حُبَّهم يا ربّ في حَسَناتي

ألم تَرَ أني من ثلاثين حَجَّةً أرُوحُ وأغْدُو دائمَ الحَسَرَاتِ

أرى فَيْئَهُمْ في غيرهم متقسّما وأيديَهُم من فَيْئِهم صَفِرَاتِ

فآلُ رسولِ الله نُحْفٌ جُسُومُهُم وآل زياد حُفَّل القصراتِ

بَنَات زيادٍ في القُصُور مصُونةٌ وآلُ رسولِ الله في الفَلَواتِ

* * *

(1) ديوانه ص 377 وما بعدها.

فلولَا الذي أرجُوهُ في اليوْم أو غَدِ لقَطَّع قلبي إثْرَهُم حسراتي
خروجُ إمامٍ لا محالة خارج يقوم على أسم الله والبركاتِ
يميّز فينا كلَّ حَقٍّ وباطِلٍ ويجزي على النَّعْماء والنَّقمات
سأقصر نفسي جاهداً عن جِدَالِهم كفانيَ ما ألقى من العَبَراتِ(1)

* * *

وبكى الحسين في رثاء طويل يقول فيه [من الكامل]:

رأس ابنِ بنت محمَّدٍ وَوَصِيِّهِ يا للرِّجال على قَناةٍ يُرْفَعُ!
والمسلمون بمنظر وبمسمع لا جازعٌ مِن ذا ولا مُتخشِّعُ
أيقظتَ أجفاناً وكنتَ لها كرى وأنَمْت عيناً لم تكن بك تَهْجَعُ(2)

* * *

يقابل ذلك ما كان من الشعر في تأييد وجهة نظر العباسيين والاحتجاج بتفضيل العم، كالذي يقول مخاطباً الرشيد [من البسيط]:

يا ابن الأئمةِ من بَعْدِ النبيّ ويا ابـ ـن الأوصياء أَقَرَّ الناسُ أو دفعوا
إن الخلافة كانت إرْث والِدِكم من دون تَيْم وعفوُ الله مُتَّسِعُ
لولا عَدِيٌّ وتَيْمٌ لم تكن وَصَلَتْ إلى أميّةَ تَمْرِيها وتَرْتَضِعُ(3)
وما لآل عليّ في إمارتِكُم وما لهم أبداً في إرثكُم طمَعُ
يا أيها الناسُ لا تَعْزُبْ حُلُومُكُمُ ولا تُضِفْكُم إلى أكنافِها البِدَعُ
العَمُّ أَوْلَى من ٱبن العمّ فاستَمِعُوا قول النصيحةِ إنّ الحقَّ مُسْتَمَعُ

وكالذي يقول [من الوافر]:

أَلَا للهِ دَرُّ بَني عليٍّ ودَرٌّ من مَقالتِهم كثيرُ
يُسَمُّون النبيَّ أباً ويأبَى من الأحزاب سَطرٌ بل سطور(4)

وكان من أكبر دعاة العباسيين في الشعر مروان بن أبي حَفْصَةَ؛ لقد مدَح المهدي

---

(1) ديوانه ص 131 وما بعدها.

(2) ديوانه ص 225.

(3) تيم: اسم قبيلة منها أبو بكر الصديق، وعدي: قبيلة منها عمر بن الخطاب.

(4) يشير إلى آية الأحزاب ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله﴾ [الأحزاب: 40].

والرشيد ونال جوائزهما العظيمة، وقال قصيدته المشهورة التي يمدح بها المهدي عندما عقد البيعة لابنه الهادي [من الكامل]:

يا ابنَ الذي ورِثَ النبيَّ محمداً ... دون الأقارب من ذَوِي الأرحامِ
الوحيُ بين بني البَنَاتِ وبينكم ... قَطعَ الخصامَ فلاتَ حين خِصام
ما للنساءِ مع الرجالِ فريضةٌ ... نَزَلَتْ بذلك سُورةُ الأنعام
خَلّوا الطريقَ لمَعْشَر عاداتُهم ... حَطْم المناكب كل يومِ زِحام[1]
ارْضَوْا بما قَسمَ الإلهُ لكم به ... ودَعُوا وِرَاثَة كلِّ أصْيَدَ حَامِ[2]
أنَّى يكونُ، وليس ذاك بكائن ... لبني البناتِ وِرَاثةُ الأعمام
ألغى سهامَهم الكتابُ فحاوَلوا ... أن يَشْرعوا فيها بغير سهام[3]
ظفِرَتْ بنو ساقي الْحَجيج بحقهم ... وغُرِرْتُمُ بتَوَهُّم الأحلام[4]
عُقِدَتْ لموسى بالرُّصافَةِ بَيْعةٌ ... شَدَّ الإلهُ بها عُرَا الإسلام[5]
مُوسى الذي عَرَفَتْ قُريش فضلَه ... ولها فَضيلتُها على الأقوام

وكان من أشد الأبيات على الشيعة قوله [من الكامل]:

أنَّى يكون ـ وليس ذاك بكائن ـ ... لبني البنات وراثة الأعمام[6]

وقد غاظهم هذا البيت جداً حتى لعنوه من أجله، وردّوا عليه بقولهم [من الكامل]:

لِمَ لا يكون ـ وإن ذاك لكائنٌ ـ ... لبني البنات وراثة الأعمام
للبنت نصفٌ كامل من ماله ... والعمُّ متروكٌ بغير سهام
ما للطليق وللتراث وإنما ... صلى الطليق مخافة الصمصام[7]

---

(1) يريد بالمعشر العباسيين، وحطم المناكب يوم الزحام: كناية عن غلبهم الخصوم يوم التنافس في المجد.

(2) الأصيد: السيد، والحامي: من يحمي من يلوذ به.

(3) يشرعوا فيها بغير سهام: ينالونها من غير أن يكون لهم نصيب مفروض فيها.

(4) ساقي الحجيج: العباس بن عبد المطلب، كان يسقي الحجاج بمكة في الجاهلية.

(5) موسى: هو الهادي ابن الخليفة المهدي.

(6) بنو البنات: بنو فاطمة بنت النبي ، وقوله: وراثة الأعمام، أي وراثة كوراثة الأعمام.

(7) يريد بالطليق العباس بن عبد المطلب، ويشير بالطليق إلى أنه كان مع المشركين يوم بدر، ثم أسر فافتدى نفسه. وانظر ديوانه ص 104.

وحتى اغتاله بعضهم؛ فروي «**الأغاني**» أن صالح بن عطية لما سمع منه هذا البيت عاهد الله أن يغتاله، فلم يزل يلاطفه إلى أن أنس به، ثم مرض مروان بالحمى، فخلا البيت يوماً به وبصالح، فوثب عليه صالح حتى أخذ بحلقه، فما فارقه حتى مات[1].

ويطول بنا القول لو عددنا شعراء العلويين والعباسيين، وما قاله كلّ في الخلافة واستحقاقها، فنجتزىء بهذا القدر، وهو يكفينا للدلالة على ما كان للشيعة من أثر كبير في الأدب الأموي والعباسي. ولقد ظل هذا النزاع الأدبي على حدَّته طوال العصور الإسلامية، وفي كل قطر تقريباً حتى يومنا هذا، وكان له الأثر القوي في الأدبين الفارسي والعربي معاً، وعلى الجملة فلئن شقيت السياسة بهذا النزاع فقد سعد الأدب؛ ولئن أجرى الدماء، وأزهق الأرواح، وخرَّب الممالك ـ فقد حرَّك العواطف، وأسال الأفكار، وأطلق للخيال العنان.

لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعاني، وقوة العقل، وسعة الذهن، وتوليد الأفكار العقلية، والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة، وإجراء التجارب عليها، ودلالتها على خالقها، وغاصوا على المعاني غوصاً، ونقلوا الأدب من لفظ رشيق، إلى معنى عميق، ومن عبارات مجملة منمقة، إلى موضوعات واسعة مسهبة، وبعد أن كان الأدب خلواً من الموضوع جعلوا له موضوعاً؛ فمن موضوعه: الحيوان، والبخلاء، والإمام، والقيان، والتجار، والمعلمون، إلى غير ذلك من موضوعات لم تكن في الأدب قبل المعتزلة؛ ووجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم. كان النثر قبلهم خطباً ترصف فيه الجمل رصفاً، أو جملاً حكمية، أو أمثالاً سائرة، فجعلوا الأدب كتباً، كل كتاب يدور حول موضوع اجتماعي أو أدبي، أو رسائل كل رسالة لها نواة تدور الرسالة حولها. وكان الجاحظ مظهر المعتزلة، المحيط بأدبهم، الناشر لآرائهم، المحلي لأفكارهم، يزيد عليها من أفكاره، ويحليها بتعبيراته.

وجاء الشيعة فأغنوا الأدب لا من هذه الناحية العقلية، بل من الناحية السياسية والعاطفية، فظلوا يقولون في الحق وطلبه؛ والإرث وغصبه، ثم يبكون على حق ضاع ودم أريق، وحرمات انتهكت، وبيوت دمرت، وجثث صلبت وذريت.

فكان لنا من الأدبين جميعاً؛ فكر وعاطفة، وعقل وقلب، وكلاهما لا بد منه في الأدب.

---

(1) «الأغاني» 9/ 48.

الفصل الثالث

المُرْجِئَة[1]

إن كان أساس «الاعتزال» هو الأصول الخمسة التي شرحناها، وأساس التشيع هو «الإمامة» التي أبناها، فأساس الإرجاء هو تحديد معنى **الإيمان**، وما يتبع ذلك من أبحاث.

لقد بدأ القول بالإرجاء بسيطاً ساذجاً كما تبين لنا في العصر الأموي، فلما تفلسفت المذاهب الأخرى في العصر العباسي تفلسف «الإرجاء».

ما هو الإيمان؟ لدينا عناصر ثلاثة: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وإتيان بأنواع الأعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج؛ فأي هذه هو الإيمان؟ أو هل هو كلها جميعاً؟ على هذا البحث دار الإرجاء.

فكثير من المرجئة كانوا يرون أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، أو بعبارة أخرى هو معرفة الله بقلبه، ولا عبرة بالمظهر؛ فإن آمن بقلبه، فهو مؤمن مسلم، وإن أظهر اليهودية والنصرانية، وإن لم ينطق لسانه بالشهادتين، وليس الإقرار باللسان ولا الأعمال من صلاة وصوم ونحوهما جزءاً من الإيمان.

وحجتهم أن القرآن نزل بلغة العرب، والإيمان في اللغة هو التصديق فقط، وأما العمل بالجوارح فليس يسمى في اللغة تصديقاً، فليس إيماناً؛ وقد جاء في القرآن حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: 17] أي بمصدِّق ما حدثناك به؛ وفي الحديث: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» أي تُصَدّق.

ومن «المرجئة» من كان يرى أن الإيمان ركنان: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان؛ فالتصديق بالقلب وحده لا يكفي، والإقرار باللسان وحده لا يكفي، بل لا بد منهما معاً ليكون مؤمناً، لأن من صدَّق بقلبه وأعلن التكذيب بلسانه لا يسمى مؤمناً.

وعلى كل حال فيكاد المرجئة يجمعون على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان ولا داخلاً في مفهومه.

---

(1) انظر: ما كتبناه في أصل مذهبهم في كتابنا «فجر الإسلام».

وكان خصومهم يرون أن للإيمان أركاناً ثلاثة: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وعمل الطاعات؛ لأن الإيمان في اللغة وإن كان هو التصديق بالقلب، إلا أن الشارع كثيراً ما يغير المعاني اللغوية ويزيد فيها ويقيدها، كالصلاة كانت في اللغة الدعاء، فاستعملها الشارع في معناها الخاص المعروف؛ وقد قال الله في القرآن: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: 143] ، وسياق الآية يدل على أن المراد بالإيمان هو الصلاة إلى بيت المقدس قبل أن ينسخ بالصلاة إلى الكعبة، وقال الله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] ، وقال في موضع آخر: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البيّنة: 5] ، فنص على أن عبادة الله دين، وفي الآية الأولى نص على أن الدين الإسلام، فعبادة الله الإسلام، والإسلام هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٧﴾ [الحجرات: 17] .

ودليل آخر وهو أن الله قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء: 65] ، فجعل التحكيم من الإيمان وهو غير التصديق بالقلب.

وأيضاً لو كان الإيمان وهو التصديق بالقلب لكان كثير من اليهود مؤمنين، فقد قال الله إنهم يعرفون النبي كما يعرفون أبناءهم، وإنهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، قال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: 87] ، مع أنه لا خلاف بين المسلمين في عدّ هؤلاء اليهود كفّاراً.

وكان المرجئة الذين يقولون إن الإيمان هو التصديق بالقلب يردّون عليهم في هذا بأن اليهود والنصارى لم يعرفوا أن محمداً رسول الله، ومعنى يعرفونه كما يعرون أبناءهم، أي يعرفون أنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب؛ إلى آخر ما دار بينهم من حوار.

وكان أشد خصوم المرجئة في ذلك هم المعتزلة والخوارج، لأن هاتين الفرقتين اشترطوا في الإيمان الإتيان بالطاعات، واجتناب المعاصي، وجعلوا الأعمال جزءاً من الإيمان. وجعلت الخوارج من أتى بالكبيرة كافراً، وجعلته المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمناً ولا كافراً، على حين أن المرجئة يقولون: إن مرتكب الكبيرة مؤمن، لأنه مصدّق بقلبه، فاسق لارتكابه الكبيرة؛ بل منهم من يقول إنه لا يصح أن يسمى فاسقاً بإطلاق، بل يقال فاسق في كذا[1].

(1) «مقالات الإسلاميين» للأشعري ص 141.

ولعل هذه المسألة ـ مسألة الإيمان وتحديده ـ هي محور الإرجاء، وقد تفرع عنها جملة مسائل، مثل: هل الإيمان يزيد وينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ فلما قال المرجئة بأن الإيمان هو التصديق بالقلب، أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. قال أكثرهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق غير مقول بالتشكيك، والإقرار باللسان إما أن يكون أو لا يكون، فلا محل للزيادة ولا النقصان؛ ومن قال إن الأعمال داخلة في مفهوم الإيمان، والأعمال تكثر وتقلّ، قالوا: إن الإيمان يزيد وينقص، وقد احتج الأخيرون بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: 124]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [آل عمران: 173]؛ وقد تأوَّل المرجئة هذه الآية وأمثالها بأن هذه الآية لما نزلت زادتهم تصديقاً بشيء لم يكن عندهم من قبل؛ فالإيمان الذي زاد ليس هو الإيمان بمعنى التصديق بالله، بل الإيمان فيها هو التصديق بمعنى الآية وما أخبرت به إلخ.

ومما فرعه المرجئة على تعريفهم للإيمان أن المؤمن مرتكبَ الكبيرة لا يخلد في النار، لأنه ـ على كل حال ـ مؤمن، وخالفوا في ذلك المعتزلة والخوارج، إذ يقولون إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار، ولا يخرج منها أبداً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14] وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، وقد تأوَّل المرجئة هذه الآيات، فقالوا في الآية الأولى: إن من يعصِ الله ورسوله ويكون مؤمناً لم يتعد حدوده، بل تعدى بعض حدوده، إنما يتعدى الحدود كلها الكافر؛ وتأولوا الآية الثانية بأن من قتل مؤمناً لأنه مؤمن، ولا يكون القاتل بهذا الوضع إلا كافراً إلخ.

فالمرجئة يرون أنه لا يخلد في النار إلا الكافر.

وكان مما قالوه أيضاً: إن وعد الله لا يتخلف، ووعيده قد يتخلف، لأن الثواب فضل فيفي الله به، ولأن الخلف في الوعد نقص، والعقاب عدل، وله أن يتصرف فيه كما يشاء، ولا يُعَدُّ الخلف في الوعيد نقصاً، فخالفوا في ذلك المعتزلة كما تقدم من قولهم.

* * *

وقد كان من الجائز أن يقابَل كلام المرجئة وشرحهم لرأيهم في الإيمان بشيء من التسامح، لولا أن كثيراً من رؤوس المتكلمين شعروا بالخطر الذي ينطوي عليه كلامهم في الإيمان، وهو التقليل من شأن الأعمال والإتيانِ بالطاعات، فرأوا أن جعل الإيمان هو التصديق بالقلب وحده أو مع الإقرار باللسان يجعل أعمال الطاعات في المنزلة الثانية، حتى إن بعضهم فسَّر تسميتهم المرجئة بأنهم أرجأوا العمل، أي أخروا منزلته بعد منزلة الإيمان؛

وفي هذا خطر، وخاصة على العامة، لأنهم إن فهموا أن الأعمال ليست ركناً من أركان الإيمان، قل التزامهم لها وتمسكهم بالإتيان بها، وعلى العكس من ذلك إذا فهموا أنها جزء من الإيمان لا يكمل إلا بها، فحاربوا مذهبهم وعدّوه من الفرق المنحرفة.

أما هي في نظر الخاصة فلا ضرر منها، لأنه إذا كان مفهوم الإيمان هو التصديق فقط، لم يمنع ذلك من وجوب الطاعات كالصلاة والصوم وجوباً حتماً مشدّداً لا يصح التساهل فيه بحال، والخلاف ليس إلا في مدلول الألفاظ.

ومن أجل هذا ثارت مسألة كثر حولها الجدل، فقد نُقل عن أبي حنيفة أنه كان مرجئاً، وممن نَقَل ذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه «**مقالات الإسلاميين**»، فقال: «الفرقة التاسعة من المرجئة ـ أبو حنيفة وأصحابه ـ يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله، والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون التفسير»[1] ـ وقد جاء في «**الفقه الأكبر**» ـ المنسوب للإمام أبي حنيفة والذي أثبت العلماء صحة نسبة جزء كبير منه إليه، «الإيمان هو الإقرار والتصديق»؛ وجاء فيه: ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل، والمحبة والرضا والخوف و الرجاء، ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله»؛ وجاء فيه: «والله متفضّل على عباده، عادل، قد يعطِي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه، وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه، وقد يعفو فضلاً منه»؛ وجاء فيه: «ولا نكفر أحداً بذنب، ولا ننفي أحداً عن الإيمان».

وهذه المسائل التي نقلناها عن «**الفقه الأكبر**» هي أصول الإرجاء، ولكن كثيراً من الفقهاء والمتكلمين جدُّوا في تكذيب هذا، واستكبروا نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة، وقالوا إن اهتمام أبي حنيفة بالفروع وكونه إماماً من أكبر الأئمة فيها يدل على أنه يُكْبر الأعمال، وهذا عكس الإرجاء.

ومما قاله في ذلك الشهرستاني: «ومن العجب أن غسَّان كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه؛ ويعده من المرجئة، ولعله كَذب؛ ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السُنَّة؛ وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص؛ ظنوا به أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تخرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل؟ وله سبب آخر، وهو أنه كان يخالف القَدَرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من

---

(1) ص 138.

خالفهم في القَدَر مرجئاً، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج والله أعلم»[1].

وأرى أن النقول كثيرة عن الإمام في تعريفه الإيمان بأنه التصديق والإقرار وأنه لا يزيد ولا ينقص، إلى غير ذلك من أصول الإرجاء؛ وأبو الحسن الأشعري في كتابه **«مقالات الإسلاميين»** نسبه إلى الإرجاء، وهو معروف بالدقة والضبط في النقل؛ وليس يضير أبا حنيفة مطلقاً أن ينسب إلى الإرجاء، بالمعاني التي ذكرنا. والفهم بأن القول بقَصْر الإيمان على التصديق يضعف شأن العمل ـ فهم العامة. أما الخاصة فلا يرون في ذلك بأساً، لأن اختلاف مفهوم الإيمان عن مفهوم الأعمال كالخلاف بين مفهوم الصلاة والصوم؛ وكل ما في الأمر أنهم غلَّبوا في مذهبهم جانب الرغبة على جانب الرهبة، وجانب الرجاء على جانب اليأس، والقرآن نفسه اتبع ذلك أحياناً في مثل قوله تعالى: ﴿ ۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾ ﴾ [الزُّمَر: 53]. وليس أبو حنيفة هو الذي يقلل من شأن العمل ببحثه النظري في تعريف الإيمان، إنما هاجم بعض المتكلمين هذا المذهب لأن العامة لا يفهمون الأمور فهماً فلسفياً، فإذا قيل لهم إن العمل ليس ركناً من الإيمان قلَّ شأن العمل في نظرهم ـ وهذا حق.

* * *

وقد تسرّب كثير من عقائد المرجئة إلى أهل السُنّة كالقول بعدم تخليد عُصاة المؤمنين في النار، والقول بجواز تخلف الوعيد دون الوعد ونحو ذلك.

وإذا قال المتكلم بالأصول التي ذكرناها عدَّ مرجئاً.

وكثير من المرجئة كان يقول بهذه الأصول، وفي الوقت عينه يقول ببعض أصول المعتزلة، كأن يرى أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، أو أن الله لا يُرَى بالبصر يوم القيامة؛ فيسمونهم ـ إذ ذاك ـ معتزلة المرجئة، وفي هذا التعبير تسامح من كتب الفِرَق، لأن الإرجاء في جوهره يخالف أصلاً هاماً من أصول المعتزلة، وهو اعتبار العمل ركناً من الإيمان، وخروج الفاسق عن الإيمان، وإيجاب تعذيب العاصي وتخليد الفاسق في النار؛ وقد قدمنا أنه لا يسمى معتزلياً إلا من قال بالأصول الخمسة السابقة؛ فالقول بأن بعض الناس مرجىء معتزلي خطأ إذا أردنا الدقة في التعبير، وصواب إن أردنا أنه يقول ببعض آراء الاعتزال.

(1) «الملل والنحل» ص 105 طبعة أوروبا.

وكذلك قال قوم من المرجئة ببعض آراء الخوارج كقولهم في الإمامة إنها ليست بواجبة، فإن كان ولا بدَّ، صلح لها من استوفى الأهلية ولو كان غير قرشي؛ فسموهم مرجئة الخوارج، وقولنا في هذا كقولنا في سابقه.

وقد عدّ الشهرستاني من رجال المرجئة: الحسين بن محمد بن عليّ بن أبي طالب وقال: قيل إنه أول مَن قال بالإرجاء، وكان يكتب فيه إلى الأمصار، كما عدّ منهم سعيد بن جبير ومُقاتِل بن سليمان، وكان مقاتل يقول: إن المؤمن العاصي يعذب يوم القيامة على الصراط، وهو على متن جهنم يصيبه لفح النار ولهبها فيتألم بذلك على مقدار المعصية، ثم يدخل الجنة؛ وبشر المَريسي، وكان يقول: إنْ أدخل الله أصحاب الكبائر النار فإنهم سيخرجون منها بعد أن يعذبوا بذنوبهم، وأما التخليد فيها فمحال وليس بعدل؛ وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وأبا حنيفة[1]، وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن.

الإرجاء والسياسة:

من نتائج تعاليم المرجئة ـ أعني أن الإيمان هو التصديق وأن العمل ليس داخلاً في مفهومه ـ اتساع دائرة المؤمنين، فكل من آمن بالله ورسله فهو مؤمن وإن ارتكب الكبائر، كما أن مبدأهم في جواز عفو الله عن العصاة أوجد احتمال أن مرتكب الكبيرة يدخل الجنة من غير عقاب، وبهذا وذلك اتسعت دائرة المؤمنين، ودخل فيها كل مصدق، وكان المحتمل ألا يعذّب. وعلى العكس من ذلك المعتزلة والخوارج، فقد ضيقوا دائرة المؤمنين، فمرتكب الكبيرة في نظرهم ليس بمؤمن، ومن لم يأتِ بفروض الأعمال ليس بمؤمن، بل نرى المعتزلة لا تكاد تعد مؤمناً إلا المعتزلة، والخوارج لا تكاد تعد مؤمناً إلى الخارجي، بل تكاد كل طائفة من طوائف المعتزلة والخوارج تقصر اسم الإيمان عليها، وتعد غيرها كافراً، فكأنهم يزعمون أن الجنة التي عرضها السموات والأرض لم تخلق إلا لهم وهم حفنة قليلة.

أما المرجئة فعدّوا كل الطوائف المخالفة لهم من شيعة ومعتزلة وخوارج وغيرهم مؤمنين، وعدوا كل من تأول واجتهد مؤمناً وإن أخطأ، وليس كافراً إلا من أجمعت الأمة على كفره، وليس أحد يخلد في النار من المؤمنين؛ بل إما أن يعفو الله عن ذنوبهم أو يعذبهم عليها حيناً ثم يدخلهم الجنة. وقد اقتبس أهل السُنّة آراءهم هذه، فعندهم أن المؤمنين العصاة لا يخلدون في النار، وأنه لا يكفر أحد من أهل المذاهب الأخرى إلا في حدود معينة.. إلخ.

---

(1) انظر: قوله هنا مع قوله السابق في إنكار أن يكون أبو حنيفة مرجئاً!

وهذه الأنظار التي حكيناها عن المرجئة تخدم السياسة ولو من طريق غير مباشر؛ وأقل ما فيها أنها تجعل أصحابها محايدين، لا ضد الدولة ولا معها. وبيان ذلك أنهم لما استعرضوا أعمال السياسة على مبادئهم رأوا أن المتقاتلين الأولين كالذين ناصروا عثمان، والذين خرجوا عليه، والذين قاتلوا مع عليّ، والذين قاتلوا مع معاوية، كلهم مصدق بالله ورسوله، وكلهم متأول، فكلهم مؤمن؛ وإذا أخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم، إذاً فهم لا يكفّرون أحداً من هؤلاء المتقاتلين، لا يكفرون عمرو بن العاص ولا معاوية ولا غيرهما، كما يفعل الخوارج وبعض المعتزلة، ولا يكفرون قتلة عثمان، ولا يكفرون طائفة من طوائف المتحاربين، لأن غاية خطئهم إن أخطأوا أنهم ارتكبوا كبيرة، والكبيرة لا تخرج من الإيمان. على أنهم وقفوا في الحكم على أي الفريقين هو المخطىء، لأن كل فريق متأول، وكل فريق له حججه، والأمر يتعلق بالنيات أكثر مما يتعلق بالأعمال، والله هو الذي يطلع على نيات الناس وضمائرهم، فلنكل أمرهم جميعاً إلى الله، ولا نسبّ أحداً، ولا نقطع بأنه سيدخل النار حتماً.

ونتيجة هذا أنهم كانوا ينظرون إلى معاوية وصحبه نظرتهم إلى عليّ وصحبه، ويرون مهادنة بني أمية صحيحة، وأن خلفاءهم مؤمنون لا يصح الخروج عليهم، وتصح الصلاة وراءهم، وأن غاية ما يفعله أحدهم من الشر أن يرتكب كبيرة، ومرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان؛ ولذلك لم نرَ الأمويين اضطهدوا مرجئاً لإرجائه، كما كانوا يضطهدون المعتزلة لاعتزالهم، والخوارج لخارجيتهم، والشيعة لتشيعهم؛ بل نراهم كانوا يستعملون من عرف بالإرجاء في أعمالهم كما فعل يزيد بن المهلب بن أبي صفرة بثابتِ قُطْنَة، وهو شاعر المرجئة. فقد ولاه أعمالاً من أعمال الثغور.

فإن كان الأمويون قد عذبوا أحداً من المرجئة، فليس سبب العذاب إرجاءه ولكنه شيء آخر؛ فقتلوا الحارث بن سُرَيج وهو زعيم من زعماء المرجئة في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، لا لأنه مرجىء، ولكن لخروجه وثورته لأسباب قَبَلِيَّة وعداوات شخصية.

وتعذيب أبي جعفر المنصور لأبي حنيفة لا لإرجائه، ولكن لأنه على ما يظهر أحسّ منه ميلاً إلى تفضيل محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) على المنصور، وهكذا.

فالمرجئة أميل إلى المسالمة. حكى الطبري أنه لما تولى يزيد بن عبد الملك بن مروان خرج عليه يزيد بن المهلب بن أبي صفرة، واستولى يزيد بن المهلب على البصرة وعلى ما يليها من فارس والأهواز، ودعا الناس إلى كتاب الله وسُنّة نبيه، وحثهم على الجهاد؛ وزعم أن جهاد أهل الشام أعظم ثواباً من جهاد الترك والديلم؛ وتبعه في ذلك قوم من المرجئة، وعلى رأسهم رجل يقال له أبو رؤبة؛ وقد أرسل يزيد بن عبد الملك جيشاً لمحاربة ابن

المهلب يقوده أخوه مسلمة بن عبد الملك. فلما حرض يزيد بن المهلب أصحابه على قتال مسلمة بن عبد الملك وجنده قال أبو رؤبة المرجىء: إنا قد دعوناهم إلى كتاب الله وسُنّة نبيه، وقد زعموا أنهم قبلوا، فليس لنا أن **نمكر ولا نغدر ولا نريدهم بسوء**، فقال لهم يزيد بن المهلب: ويحكم! أتصدقون بني أمية، إنهم أرادوا أن يجيبوكم ليكْفوكم منهم حتى يعملوا في المكر؛ قالوا: لا نرى أن نغفل ذلك حتى يردوا علينا ما زعموا أنهم قبلوه منا[1].

فهم إذا خاصموا بني أمية خاصموهم في لين ورفق.

وكذلك كان شأنهم مع العباسيين، مهادنين مسالمين. وقد روى طيفور أن المأمون قال: «الإرجاء دين الملوك»[2]؛ وهذه الجملة تحتمل معاني متعددة: فمنها أن الإرجاء هو الدين الذي يرضاه الملوك من أتباعهم، لأنهم يقفون موقف مسالمة فلا يثيرون شغباً، ولا يخرجون عن طاعة مهما ارتكب الملوك من معاصٍ، ومصلحة الملوك ـ دائماً ـ أن تسالمهم الرعية، وتكل أمر العاصي منهم إلى الله يتولى عقابه أو العفو عنه، ولو اعتنق الناس هذا المبدأ مبدأ الإرجاء ما خرج خارج على عثمان ولا على عليّ ولا على معاوية، ولارتاح الملوك من الثورات المتتالية.

وهناك معنى آخر لهذه الجملة، وهو أن الإرجاء أنسب المذاهب لأن يعتنقه كل مَلِك، لأنه يحمله على أن ينظر لأهل المذاهب الأخرى من معتزلة وخوارج وشيعة وغيرهم نظرة معتدلة، فلا يكفّر أحداً، ولا يتدخل في عقيدة أحد، فكلهم مؤمنون، ومن عصى منهم فأمره إلى الله، وهذا يجعل الملك فوق المذاهب وفوق الأحزاب الدينية؛ فهو مَلِكُ الجميع، وهذا أصلح للمُلك.

ولكنا نرى أن المأمون ـ قائل هذه الجملة ـ كان أبعد الناس عن الأخذ بهذا المعنى الثاني، فقد تورط في الاعتزال، وانحاز إلى المعتزلة، وأراد أن يحمل الناس كلهم على اعتناقه، ولم يشأ أن يقول أحد إن القرآن ليس بمخلوق، وعدّه إن قال ذلك غير مؤمن، وحمل الناس على القول بمذهبه بالجلد والحبس ـ فهل قال هذه الجملة أخيراً بعد أن رأى اضطراب المملكة وفتنتها بالقول بخلق القرآن، وود لو سار على مذهب الإرجاء فترك الناس على مذاهبهم وترفع عن خلافهم؟ يُبعد هذا الاحتمال أنه وهو يجود بنفسه أوصى المعتصم بأن يسير سيرته في خلق القرآن ـ أو أن المأمون قالها إجابة لنزعة من النزعات الوقتية، ثم لم يلبث أن عدل عنها وسار على نقيضها، أو أراد المعنى الأول؛ وهذا لا ينافي اعتقاده لمذهب الاعتزال؟ كل ذلك صالح أن يكون.

---

(1) انظر: «تاريخ الطبري» 8/ 153 طبعة مصر.

(2) «تاريخ بغداد» لطيفور ص 86.

أدب المرجئة:

لم نرَ بعد طول البحث أدباً كثيراً يصح أن يسمى أدب المرجئة، ولعل السبب في ذلك أن طبيعة الإرجاء نفسها لا تبعث أدباً، فإنما يبعث الأدب عنصران: عنصر عقلي قوي في يد صَنَاع ولسان طلق، وهذا هو الذي نراه في أدب المعتزلة، فقد اتسعت عقولهم وشملت مناحي الحياة الطبيعية والاجتماعية، وكانت أداتهم اللسانية والعلمية أداة صالحة ثقفت بالثقافة العربية فأنتجت هذا النتاج الوافر الذي أشرنا إليه من قبل، وعنصر العاطفة القوية من حزن عميق وصبر على الشدائد كما هو الشأن في أدب الشيعة، أو عاطفة الشجاعة والقوة، وبعبارة مجملة عاطفة الحرب كما هو الشأن في الخوارج؛ أما المرجئة فالعقيدة نفسها عندهم تبعث على المسالمة والوقوف على الحياد، وهذه أمور تهدىء العاطفة وتجعلها فاترة، والعاطفة إذا افترت لا تنتج أدباً. يضاف إلى هذا أن ليست لهم ناحية عقلية واسعة عميقة؛ فهذا وذاك يجعل نتاجهم الأدبي ضعيفاً، حتى لقد رأيت الشهرستاني قد عدّ من المرجئة شاعرين معروفين كبيرين، وهما الفضل الرقاشي والعَتّابي. فلما راجعت ما كتب عنهما فيما بين يديّ من كتب وما روي من شعرهما لم أجد فيه أثراً واضحاً من أثر الإرجاء.

وكل ما عثرت عليه قطع قليلة توضح مذهب الإرجاء كقصيدة ثابتِ قُطْنَة، وقد ذكرناها في «**فجر الإسلام**» أو قطع تردّ على المرجئة كالذي روى «**الأغاني**»[1] من أن عَوْن بن عُبَيْد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود كان مرجئاً ثم عدل عن الإرجاء فقال [من الوافر]:

فأول ما أفارقُ غيرَ شكٍّ ... أفارقُ ما يقول المرجئونا

وقالوا مؤمن من آل جَوْرٍ ... وليس المؤمنون بجائرينا[2]

وقالوا مؤمن دمه حلال ... وقد حَرُمَتْ دماء المؤمنينا[3]

ونحو هذا من الجمل والأبيات القصيرة القليلة.

ومع هذا يظهر لي أن هناك باباً واسعاً من أبواب الأدب ـ وخصوصاً في العصر العباسي ـ تأثر تأثراً كبيراً بالإرجاء، وهو باب عفو الله عن ذنوب العاصين، فقد كان المعتزلة يرون أن الكبيرة تستحق العقوبة حتماً ما لم يتب، وأن من مات عاصياً مرتكباً للكبيرة لا بد

---

(1) «الأغاني» 8/ 92.

(2) «يريد بمؤمن من آل جور أنهم يعدون أهل الجور والظلم مؤمنين كعقيدتهم التي شرحناها، ثم يقول وكيف يكون الجائر مؤمناً؟

(3) يقول إنهم يقولون إن المؤمن قد يحل دمه كالمؤمن القاتل عمداً، فكيف يسمى هذا مؤمناً ودمه حلال؟

في النار، وقد كتب الله على نفسه ذلك فلا يعفو؛ والمرجئة تجيز احتمال عفو الله حتى مع عدم التوبة، ومع الإكثار من المعاصي. فلما أفرط كثير من شعراء الدولة العباسية في اللهو، وأسرفوا في اللذة من خمر ونساء وغلمان وما إليها، ركنوا إلى عفو الله على مذهب الإرجاء يأملونه ويركنون إليه، وفتحوا في ذلك باباً واسعاً من أبواب الأدب، ترى مثلاً منه واضحاً جلياً في شعر أبي نوّاس، وربما كان خير مثل لذلك قوله يستهزىء بالنظّام ومذهبه في الاعتزال، ويحبذ الإرجاء ورأيه في العفو، ويقول [من البسيط]:

فقل لمَنْ يَدَّعِي في العلم فلسفةً ... حَفِظْتَ شيئاً وغابَتْ عنْكَ أشياءُ

لا تَحْظُرِ العفوَ إن كُنْتَ امْرَأً حَرِجاً ... فإنَّ حَظْرَكَهُ في الدِّين إزْرَاء[1]

ويقول [من الخفيف]:

أيها الغَافِلُ المقيمُ على اللَّهْـ ... ـوِ ولا عُذْرَ في المُقَامِ لِسَاهِ

لا بأعْمَالِنَا نُطِيقُ خَلَاصاً ... يوم تَبْدُو السماء فوقَ الجبَاهِ

غير أني عَلَى الإسَاءَةِ والتَّفْـ ... ـريط رَاجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ الإله[2]

ويقول [من الكامل]:

يا رب إن عظمت ذنوبي كَثْرَةً ... فلقد علمتُ بأن عفوك أعظَمُ

إن كانَ لا يرجُوكَ إلا مُحْسِنٌ ... فبِمَنْ يَلُوذُ ويَستَجير الْمُجْرِمُ؟

أدْعُوكَ ربِّ كما أَمَرْتَ تَضَرُّعاً ... فإذا رددتَ يدي فَمَنْ ذا يَرْحَمُ؟

ما لِي إليك وَسِيلَةٌ إلا الرجا ... وَجَمِيلُ عَفوِك ثم أني مُسْلِمُ[3]

فأي امرىء يقرأ هذه الأبيات ولا يرى فيها عنصر الإرجاء؟ وسار على هذا النمط كثير من الشعراء. ويطول بنا القول لو ذكرنا أقوالهم، فنكتفي بهذا القدر، ونقرر أن مذهب الإرجاء فتح باباً جديداً من أبواب الأدب، هو فلسفة العفو.

---

(1) روى الراوون أنه يخاطب بهما النظام المعتزلي، ويقصد بفلسفته التي يدعيها حظره العفو كما يدل عليه البيت بعده، وهو مذهب المعتزلة جميعاً. وانظر ديوانه ص 23.

(2) ديوانه ص 498.

(3) ديوانه ص 496.

الفصل الرابع

الخوارج[1]

يكاد يكون الأساس الذي يدور عليه مذهب الخوارج هو الأساس الذي يدور عليه الإرجاء، أعني مسألة الكفر والإيمان.

قال في كتاب «**الفَرْق بين الفِرَق**»: «قد اختلفوا فيما يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها، فذكر الكعبي في مقالاته أن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار عليّ وعثمان والحكَمَين وأصحاب الجمل وكل من رضي تحكيم الحَكَمين، والإكفار بارتكاب الذنوب. ووجوب الخروج على الإمام الجائر. وقال شيخنا أبو الحسن (الأشعري): الذي يجمعها إكفار عليّ وعثمان، وأصحاب الجمل والحكمين، ومن رضي بالتحكيم وصوَّب الحكمين أو أحدهما، ووجوب الخروج على السلطان الجائر»[2].

والفرق بين رأي الكعبي ورأي الأشعري، أن الكعبي يحكم أنهم **مجمعون** على تكفير مرتكب الكبائر، والأشعري لم يوافقه على ذلك، لأن هذا هو رأي أغلبيتهم، لا محل إجماعهم، لأن النَّجدات من الخوارج لا يكفرون أصحاب الكبائر. وأما فيما عدا هذه النقطة فالكعبي والأشعري متفقان.

وترى من قولهما إن بحث الخوارج كبحث المرجئة يدور حول الكفر والإيمان، نظر إليه المرجئة نظراً واسعاً رحيماً، فأدخلوا في ساحة الإيمان كل مصدِّق؛ وأجازوا العفو عن كل عاصٍ، وأرجأوا أصحاب الفتنة إلى الله يقضي بينهم، ونظر الخوارج إليه نظراً شديداً ضيّقاً، فلم يعدوا مؤمناً إلا من تحرز عن الكبائر، وخطّأوا عثمان فيما فعله في سِنِيه الأخيرة فكفّروه، وإلى عليّ وحزبه وخصومه وأحزابهم فأكفروهم، لأنهم ـ على الأقل ـ قبلوا التحكيم وكتاب الله واضح لا يقبل تحكيماً. ثم قالوا إن الولاة الظلمة من معاوية وقومه من الأمويين كَفَرَة، ويجب أن يقابل كُفْرهم وظُلْمهم وجورهم بالخروج عليهم جهاراً.

فهم بهذا على النقيض من الشيعة في أمرين أساسيين:

---

(1) انظر: ما كتبناه عنهم في «فجر الإسلام».

(2) ص 55.

1 ـ فبينما يقدّس الشيعة عليًّا يكفره الخوارج، ويرون عبد الرحمن بن ملجم ـ قاتله ـ من خير البرية، ويقول أحدهم وهو عمران بن حِطّان:

يا ضربةً من منيب ما أرادَ بها ... إلا ليَبْلُغَ عند العَرْشِ رِضْوانَا
إنّي لأذكُرُهُ يوماً فأحسَبُهُ ... أوْفَى البَرِيَّةِ عند الله مِيزَانَا

2 ـ وبينما يعد الشيعة من أصولهم التقية، يعد الخوارج من أصولهم الخروج على السلطان الجائر في غير مواربة، ومن غير نظر إلى قوة الخارج وقوة الإمام.

وهم يخالفون المرجئة لأن الخوارج تؤلف جبهة معارضة وتقاتل الأمويين والعباسيين، والمرجئة يكوّنون جماعة حياد ومسالمة.

وهم أشد من المعتزلة، إذ يعدّون مرتكب الكبيرة كافراً، على حين أن المعتزلة تعده لا كافراً ولا مؤمناً، وهم أشد من المعتزلة أيضاً في تمسكهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير هوادة ولا حسبان قوة وضعف.

هذه هي الأصول التي أجمعت عليها الخوارج، وإن كانوا قد تفرقوا نحو عشرين فرقة تختلف فيما بينها في الفروع لا في الأصول؛ مثال ذلك أن الأزارقة والصُّفْرية تتفق في أن أصحاب الذنوب مشركون، ولكن الصفرية لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم، والأزارقة يرون ذلك؛ ومثل أن الأزارقة استحلت أموال مخالفيهم بكل حال؛ والعجاردة لا يرون أموال مخالفهم فيئاً إلا بعد قتل صاحبه؛ ومنهم من يرى أن القتال لا يكون إلا مع إمام منهم، ومنهم من لا يرى اشتراط ذلك، وهكذا من التفاصيل والمسائل الجزئية.

وألمع فكرة لهم رأيهم في الخلافة، وأنه إن كان لا بد منها فأصلح الناس لها أحق بها، قرشيًّا كان أو غير قرشي، عربيًّا أو غير عربي؛ فليس عندهم فكرة أن الخليفة معين من قِبَل النبي ﷺ كما تقول الشيعة، ولا هناك نظام الوراثة وتفويض الخليفة الأمر لمن يليه كما كان الشأن في عهد الأمويين والعباسيين.

ثم إذا انتخب الخليفة وتمت البيعة له، وسار سيرة لا تتفق ومصلحة المسلمين بأن جَار وظَلم وجب عزله، فإن اعتزل وإلا قوتل حتى يقتل.

لقد كان أكثر من اعتنق المذهب الخارجي في أول الأمر عرباً سكنوا البصرة والكوفة بعد فتوح عمر، وكانت تغلب على أكثرهم البداوة، وكان كثير منهم من بني تميم، ثم رأينا أن بعض الموالي دخل في عقيدتهم؛ ولعل السبب في دخولهم أنهم اشتركوا مع الخوارج في بغض الأمويين واعتقادهم بعدم صلاحيتهم ووجوب الخروج عليهم حتى تزول دولتهم.

ومع دخول بعض الموالي كان المذهب الخارجي مصبوغاً إلى درجة كبيرة بالصبغة البدوية في محاسنها ومساويها، فهم كثيرو الخلاف على الرؤساء، كثيرو التفرق شيعاً وأحزاباً، محدودو النظر، ضيّقو الفكر في نظرهم إلى مخالفيهم؛ وهم مع ذلك شجعان إلى أقصى حدود الشجاعة، صرحاء في أقوالهم وأعمالهم، أسهل شيء عليهم أن يبيعوا نفوسهم لعقيدتهم، يهزأون بما يقول الشيعة من تقية، ويحتقرون من باعوا آراءهم وضمائرهم للخلفاء الأمويين طمعاً في المال والجاه، ثم هم لغلبة بداوتهم أبعد عن التطور الديني والعلمي والاجتماعي؛ فدينهم تغلب عليه البساطة الأولى؛ وهم فيما عدا شذوذهم في بعض عقائدهم يمثلون الإسلام الأول على فطرته قبل أن تدخل فيه تعاليم من الأمم الأخرى، والديانات الأخرى، والتقاليد والنزعات من أهل الملل والنحل التي دخلت في الإسلام بعد. وظل إيمانهم إيمان قلب لا إيمان علم؛ وظلت حياتهم الاجتماعية - في معيشتهم، ونظرتهم للحياة، وحروبهم، ونحو ذلك - حياة بسيطة بدوية لم تتغير كثيراً بتغير الزمان؛ فهم يذكّروننا بالوهابيين الآن في بساطتهم وإن اختلفت تعاليمهم.

من أجل ذلك لم يكن ينتظر منهم أن يبحثوا في صفات الله، هل هي عين الذات أو غيرها، وأن الله يُرى بالأبصار أو لا يرى، كما فعل المعتزلة؛ لأنها نظرات فلسفية أبعد ما تكون عن طبيعة البداوة، ولا ينتظر منهم أن يقدسوا أئمتهم كما تفعل الشيعة، لأنهم إنما كانوا ينظرون إلى إمامهم كما كان ينظر العرب الأولون إلى شيخ القبيلة.

ومصداق ذلك ما نراه في كتاب «**الملل والنحل**» عند ذكر خلافات الخوارج؛ فهم يبدأون رأيهم في التحكيم الذي كان بين عليّ ومعاوية في سذاجة، ويختلفون في القَعَدَة الذين قعدوا عن قتال الأعداء مع قدرتهم هل هم كافرون أم مؤمنون؟ ويختلفون في المعاصي التي يكفر الإنسان بارتكابها. ويختلفون في أطفال المسلمين والكافرين، هل هم مسلمون أم كافرون؟ ونحو ذلك من المسائل الدينية التي تُفَلْسِف، واختلافهم في هذا ساذج بسيط. خطب عبد الجبار إلى ثعلبة ابنته، وكلاهما من الخوارج، فسأله ثعلبة أن يمهرها أربعة آلاف درهم، فأرسل الخاطب إلى أم البنت مع امرأة يقال لها أم سعيد، يسأل هل بلغت ابنتهم أم لا (لأنه لا يرى الابن أو البنت يسلم حتى يبلغ)، وقال: إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها؛ فلما بلَّغتها أم سعيد ذلك، قالت: ابنتي مسلمة بلغت أم لم تبلغ، فاختلف الخاطب وأبو البنت وأمها، وتدخل عبد الكريم ابن عَجْرَد من رؤساء الخوارج في الأمر فزادهم خلافاً، وبرىء بعضهم من بعض على ذلك[1].

(1) انظر: «مقالات الإسلاميين» 112 و 113.

نعم تروي هذه الكتب عن بعض الفرق الخوارج أنهم بحثوا في القَدَر خيره وشره، وإثبات الفعل للعبد، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل ونحو ذلك، ولكن هذه المباحث لم تكن من نفسها، وإنما استعارتها من المعتزلة.

ومن أكبر مظاهر بساطتهم وعدم تفلسفهم أن الناظر فيما روى لنا من جدلهم ومناظراتهم يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب والسُنّة، ولم يتعمقوا في التأول، فلو أنهم عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون اتباع ظواهر النصوص من غير تأويل. وقد أدى تمسك الخوارج بظواهر النصوص إلى سخافات، فكان منهم من يرى أن رجلاً لو أكل من مال يتيم فلسين وجبت له النار لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: 10] ، ولو قتل اليتيم أو بقر بطنه لم تجب له النار، لأن الله لم ينص على ذلك؛ ومنهم من استحلّ دماء أطفال المشركين، ولم يستحلّوا أكل ثمرة بغير ثمنها[1]؛ ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمي؛ ويروي المبرد في «**الكامل**» أن واصل بن عطاء (زعيم المعتزلة) وقع هو وبعض أصحابه في يد الخوارج، فقال لأصحابه: اعتزلوا ودعوني وإياهم، وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقالوا: شأنك؟ فخرج إليهم، فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده. فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلّمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، فامضوا مُصَاحَبين فإنكم إخواننا، قال: ليس ذلك لكم قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: 6] ، فأبلغونا مأمننا. فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا: ذلك لكم. فساروا بأجمعهم حتى بلغوهم المأمن[2].

ويقتل عبد الرحمن بن ملجم عليَّ بن أبي طالب، ثم يظل يقرأ القرآن ويرى أنه تقرب بعمله إلى الله، فإذا أريد قطع لسانه جزع، ويقال له: لم تجزع؟ فيقول: أكره أن أكون في الدنيا مواتاً لا أذكر الله! إلخ إلخ.

ثم إن المذاهب الأخرى التي تفلسفت كالاعتزال والتشيع إنما استمدت فلسفتها العميقة من العصر العباسي، فقد كان جوّه جوًّا تشيع فيه الفلسفة من قصور الخلفاء، ومن اليهود والنصارى، ومن الفرس، ومن الكتب المترجمة، ومن الأطباء، ومن الجدل والمناظرة؛

---

(1) انظر: «تلبيس إبليس» ص 95.

(2) «الكامل» 3/ 86.

فكانت كل فرقة تأخذ منه بقدر استعدادها، وبالقدر الذي يتفق وأصولها. وقد جاءت الدولة العباسية والخوارج في أخريات أيامهم، فقد أنهكوا الدولة الأموية وأنهكتهم، ونالوا منها ونالت منهم؛ حتى إذا أعقبهم العباسيون كان الخوارج في حالة تشبه الاحتضار. وحركاتهم التي أتوا بها في العهد العباسي تشبه حركة المذبوح، فلم يتح ـ من أجل هذا ـ للمذهب الخارجي فرصة أن يتفلسف.

نعم! كان من بين علماء العصر العباسي من اعتنق مذهب الخوارج، كأبي عبيدة مَعْمَر بن المُثنّى، قال ابن خِلِّكان: «إنه كان يرى رأي الخوارج»، وقوله: «كان يميل إلى مذهب الخوارج»، وقال أبو حاتم السجستاني: كان أبو عبيدة يكرمني على أنني من خوارج سجستان، وقال الثوري: «دخلت المسجد على أبي عبيدة وهو ينكت الأرض جالساً وحده، وقال مَن القائل [من الوافر]:

أقولُ لها وقد جشأت وجاشت ... مكانَكِ تُحْمَدِي أوْ تَسْتَرِيحي

فقلت له: قَطَري بن الفُجَاءة. فقال: فضَّ الله فاك، هلا قلت هو لأمير المؤمنين أبي نعامة؟ ثم قال لي: اجلس واكتم عني ما سمعت مني»[1].

وقد ألف فيما ألفه كتاباً في «**خوارج البحرين**» ـ ولكن أبا عبيدة لم يكن فيلسوفاً ولا من أهل الكلام حتى يستطيع أن يفلسف المذهب الخارجي. وإنما كان عالماً واسع الاطلاع في الغريب وأيام العرب ـ ثم كان إن صح أنه خارجي يكتم مذهبه، كما تدل عليه الحكاية السابقة، فهو يتمذهب بالمذهب الخارجي لنفسه، ومع ذلك يخالفه في الصميم منه، فهو يتقي الجهر به؛ ومن أصول الخوارج عدم التقية، ثم هو أكره للعرب وأميل إلى الشعوبية، ومتصل بالخلفاء والأمراء ومتملقهم، فهو ليس خارجياً إن كان إلا في بعض عقائدها كالطعن على الخلفاء، وكثرة التكفير للمخالفين على أن يكون ذلك سراً مكتوماً.

وكذلك الهيثم بن عَدِيّ، قال فيه ابن خِلِّكان: «إنه كان يرى رأْي الخوارج»، وألف فيهم كتاباً اسمه كتاب «**الخوارج**»، ولكنه كان كأبي عبيدة أخبارياً لا فيلسوفاً، وكان متصلاً بالمنصور والمهدي والهادي والرشيد، ولو كان من الخوارج حقاً لخرج خروجهم.

من أجل هذا لم يرو لنا عن الخوارج مذهب مفلسف، ولا فقه واسع منظم ولا نحو ذلك، إلا ما كان من الإباضية أتباع عبد الله بن إباض الخارجي الذي مات في عهد عبد

---

(1) ابن خلكان 2/ 157. وقد قال: إن الصحيح أن البيت لعروة بن الإطنابة لا لقطري.

الملك بن مروان؛ فإن هذه الفرقة عاشت وانتشرت في شمالي إفريقية، وفي عمان، وفي حضرموت، وزنجبار، واستمرت إلى يومنا هذا. فكان من الطبيعي أن يكون لهم أصول اعتقادية، وتعاليم فقهية، وكذلك كان فقد تعدل مذهبهم مع الزمان، فلهم أصول كلامية متأثرة إلى حد كبير بمذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن، وأن الله لا يُرى في الجنة، والله لا يغفر الكبائر، كما لهم كتب فقهية خاصة تخالف أهل السُنّة في بعض الفروع مثل أنهم لا يرون الزواج يصح إلا فيما بينهم.

* * *

تاريخهم السياسي في العصر العباسي:

كان نظر الخوارج إلى خلفاء بني العباس كنظرهم إلى خلفاء بني أُمية كلهم لا يصلح للخلافة، ولم يُخْتَر اختياراً حراً صريحاً، ولم يستوف الشروط التي يجب توافرها في الإمام، وكلهم يجب الخروج عليه، ومقاتلته وعزله إن أمكن، وقتله إن أمكن.

فظل نظرهم في العهد العباسي كما كان في العهد الأموي، إلا أن قوتهم في هذا العهد لم تكن كقوتهم في العهد الأموي، لأن الأمويين وولاتهم - ولا سيما المهلب بن أبي صفرة - فتكوا بهم فتكاً ذريعاً، وإن كان انتصار الأمويين أضعف قوتهم هم أيضاً.

ومع هذا فقد حاربوا العباسيين في قوة، وصلابة، وجلد يشبه ذلك الذي كان لهم في العصر الأموي.

فما استقر السفاح في خلافته حتى تحرك خوارج عُمَان، وعلى رأسهم الجُلَنْدَى وكان هو وأصحابه من الخوارج الإباضية، فأرسل إليهم السفاح جيشاً، على رأسه أحد القواد العظام «خازم بن خزيمة»، فسار في البحر حتى أرسى على ساحل عمان ثم خرج ومن معه إلى الصحراء، وتقاتلوا قتالاً شديداً كانت الحرب فيه سجالاً؛ ثم أشار إلى خازم بعضُ أصحابه أن يأمر جنوده فيجعلوا على أطراف أسنتهم المشاقة ويرووها بالنفط، ويشعلوا فيها النيران. ثم يمشوا بها حتى يضرموها في بيوت أصحاب الجنلدى، وكانت من خشب؛ فلما فعل ذلك وأضرمت بيوتهم بالنيران اشتغلوا بها وبمن فيها من أولادهم وأهاليهم، فحمل عليهم خازم وأصحابه، فوضعوا فيهم السيف فقتلوهم، وقتل الجلندى فيمن قتل. وبلغ عدة القتلى نحو عشرة آلاف، وبعث رؤوسهم إلى البصرة، فأرسلت إلى السفاح[1] وكان ذلك سنة 134 هـ.

---

(1) انظر: ابن الأثير 5/ 183.

وفي عهد المنصور ثار الخوارج بالجزيرة[1]، وعلى رأسهم مُلَبّد بن حَرْمَلة الشيباني سنة 137 هـ، فأرسل إليه المنصور يزيد بن حاتم المهلبي ليمثل معهم دور عمه المهلب ابن أبي صفرة فهزمه ملبد؛ وما زال المنصور يرسل إليه القائد بعد القائد وملبد يهزمهم، وأخيراً وجه إليه خازم بن خزيمة ومعه نحو ثمانمائة ألف من أهل مرو روذ، فتقاتلوا طويلاً، ثم أمر خازم أصحابه أن يرموهم بالنشاب، فرشقوا ملبداً بنشابة فقتل معه كثيرون، وكان ذلك سنة 138 هـ.

وثار الخوارج أيضاً في المغرب (تونس وما حولها) من صفرِية وإباضية، فأرسل إليهم المنصور عمر بن حفص من ولد قبيصة بن أبي صفرة أخي المهلب، فدامت المعارك بينهم طويلاً، وانضم كثير من البربر إلى الخوارج، وكان على رأس الخوارج أبو حاتم الإباضي، وانتهى الأمر بقتل عمر بن حفص واستيلاء أبي حاتم والخوارج على القيروان؛ فأرسل المنصور يزيد بن حاتم بن قبيصة بن أبي صفرة، فتغلب على الخوارج، وقتِل أبو حاتم وأتباعه من الخوارج والبربر، وكان عدة من قتل في المعركة نحو ثلاثين ألفاً، وجعل آل المهلب يقتلون الخوارج ويقولون يا لثارات عمر بن حفص؛ ومكث يزيد في إِخماد هذه الثورة نحو خمس عشرة سنة؛ وقد قالوا إنه كان بين الخوارج وجنود المنصور من لدن قاتلوا عمر بن حفص إلى أن انقضى أمرهم على يد يزيد بن حاتم نحو من ثلاثمائة وخمس وسبعين وقعة.

وفي عهد المهدي خرج بخراسان جماعة من الخوارج وعلى رأسهم يوسف بن إبراهيم المعروف بالبَرْم، منكِراً هو ومن معه على المهدي سيرته التي يسير بها، واجتمع معه خلق كثير، فأرسل إليه المهدي يزيد بن مَزْيَد الشيباني، فأَسَرَ يوسف البرْم، وبعث به إلى المهدي ومعه وجوه أصحابه، فقتلهم المهدي وصلبهم، وكان ذلك سنة 160 هـ.

وفي عهد المهدي أيضاً خرج يس التميمي بالموصل، واستولى على أكثر ديار ربيعة والجزيرة، فبعث إليه المهدي من هزمه وقتله وعدة من أصحابه، وذلك سنة 168 هـ.

وفي عهد الرشيد خرج الصَّحْصَح بالجزيرة وغلب على ديار ربيعة، فسيّر الرشيد إليه من قتله سنة 171 هـ.

---

(1) يراد بالجزيرة القسم الشمالي بين دجلة والفرات، وهو يشمل ديار مضر وديار بكر، ومن مدنه الشهيرة: حران، والرها، والرقة، ونصيبين وسنجار، والخابور، وماردين، وآمد، والموصل.

ثم في سنة 178 هـ، كانت ثورة الوليد بن طَريف الخارجي بالجزيرة، وقد قال السمعاني في **«الأنساب»**: إنه شيباني، وتبعه في ذلك ابن خلكان، وقال ابن الأثير إنه تغلبي. وقد أرسل إليه هارون يزيد بن مَزْيَد الشيباني ابن أخي معن بن زائدة، فكانت البرامكة منحرفة عن يزيد، فقالوا للرشيد: إنما يتجافى يزيد عن الوليد لما بينهما من الرحِم، فعلى كلام السمعاني وابن خلكان تفسير هذا أنهما معاً من شيبان، وفسر ابن الأثير هذه العبارة بأن شيبان وتغلب كلتيهما من وائل، وهذا هو الرَّحِم. ولعل قول ابن الأثير أصح، فقد قال بعض الشعراء في الوقائع التي بينهما [من الخفيف]:

وائلٌ بعضهم يقتل بعضاً ... لا يفلّ الحديد إلا الحديدا

وأيًّا ما كان، فقد عظم أمر الوليد في الجزيرة، فنازله يزيد بن مزيد، وقال لأصحابه: «إنما هي الخوارج، ولهم حملة فاثبتوا، فإذا انقضت حملتهم فاحملوا عليهم، فإنهم إذا انهزموا لم يرجعوا»، وكان الوليد يوم خرج يقول [من الرجز]:

أنا الوليد بن طَرِيف الشَّاري ... قَسْوَرَةٌ لا يُصْطَلَى بناري[1]

جوركُمُ أخْرَجَنِي من دَارِي

وقد انكسر جيش الوليد بعد وقائع عنيفة، واتبعه يزيد فقتل الوليدَ وأخذ رأسه.

وهكذا كانت ثورات الخوارج في الجزيرة وعمان، وبلاد المغرب، وقد انتصر فيها العباسيون، ولم يلقوا فيها من العنت ما لقي الأمويون، وكانت هذه الهزائم المتوالية للخوارج سبباً في ضعف أمرهم، وقلة شأنهم، فلم يعد لهم من القوة والقتال أثر في التاريخ كبير.

* * *

أدب الخوارج:

لقد كان في الخوارج كل العناصر التي تكوّن الأدب: عقيدة راسخة لا تزعزعها الأحداث، وتحمس شديد لها تهون بجانبه الأرواح والأموال، وصراحة في القول والعمل لا تخشى بأساً، ولا ترهب أحداً، وديمقراطية حقة لا ترى الأمير إلا كأحدهم، ولا العظيم إلا خادمهم، ورُسِم الطريق الذي ينبغي أن يسلكوه رسماً مستقيماً، واضحاً لا عوج فيه، ولا غموض، يجب أن يعدل الخليفة والأمراء، وإلا يقاتَلوا حتى يُعزَلوا أو يُقْتَلوا، ويجب أن يسير المسلمون حسب نصوص الكتاب والسُنْة من غير أن ينحرفوا عنها قِيدَ شعرة، وإلا

(1) الشاري من الشراة: وهو اسم للخوارج لقولهم: إذا شرينا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها. والقسورة: الأسد.

يقاتلون ليحل محلهم مسلمون مخلصون طاهرون، ويجب أن يسلك السبيل إلى ذلك من غير تقية، ومن غير مجاملة ولا مواربة، ويجب أن يقابَل الواقع كما هو، ويشخّص كما هو، ويعالج كما هو، على طريقة عمر بن الخطاب، لا على طريقة عمرو بن العاص؛ ووراء ذلك كله نفوس بدوية ـ غالباً ـ فيها كل الاستعداد للقول، وفصاحة اللسان، وفيها كل ما نعهده في البدوي من قدرة على البيان، وسرعة في البديهة، وأداءً للمعنى بأوجز عبارة وأقوى لفظ.

من هذا كله نرى الخارجي قد اجتمعت له العاطفة القوية، والأداة الصالحة للتعبير عنها.

وهذا الذي ذكرنا قد جعل لأدبهم لوناً خاصاً غير لون الأدب المعتزلي، وغير لون الأدب الشيعي. أدب المعتزلة أدبٌ فلسفي، فيه عنصر المعاني أغلب وأقوى؛ وأدب الشيعة أدب باك أو أدب حزين على فقدان الحق، أو أدب غضبان على أن لم توضع الخلافة موضعها؛ أما أدب الخوارج فأدب القوة، أدب الاستماتة في طلب الحق ونشره، وأدب التضحية فلا تستحق الحياة البقاء بجانب العقيدة، وأدب التعبير البدوي الذي لا يتفلسف ولا يشتق المعاني ويولِّدها كما يفعل المعتزلة؛ هو في بعض الأحيان أدب غضبان، ولكنه ليس غضبان من جنس غضب الشيعة، فالشيعة يغضبون لشخص أو أشخاص، ولكن الخوارج يغضبون للعقيدة، وللإسلام عامة، بقطع النظر عن الأشخاص؛ وإن نظروا للأشخاص ففي ضوء العقيدة، لا كما يفعل غيرهم من النظر إلى العقيدة في ضوء الأشخاص؛ وقد يَرْثون ويبكون، ولكنهم حتى في رثائهم وبكائهم أقوياء، يذرفون الدمع ليسفكوا الدم، ويبكون الميت ليتشجع الحي، ويؤبنون المفقود، ليرسموا المثل الأعلى للموجود؛ لا يعرفون هزلاً في الحياة، فلا يعرفون هزلاً في الأدب، ولا يعرفون خمراً ولا مجوناً، فلا نجد في أدبهم خمراً ولا مجوناً؛ إنما يعرفون الجهاد والقتال والتربية المتزمّتة القاسية التي تخرج رجالاً أقوياء لا يحرصون على الحياة، فكذلك أدبهم؛ كالذي روي أن مروان أخا يزيد لأمه دخل وهو صغير على عبد الملك بن مروان يبكي لضرب المؤدب له، فشق ذلك على عبد الملك، وكان عنده أحد الخوارج، فقال له الخارجي: «دعه يبكي فإنه أرحب لشدقه، وأصح لدماغه، وأذهب لصوته، وأحرى ألا تأبى عليه عينه إذا حضرته طاعة ربه فاستدعَى عبرتها». لا يحبون الكذب، ولا يحبون المعاصي، فكانوا كما قال المبرّد: «والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب، ومن ذي المعصية الظاهرة»[1] فكذلك أدبهم، قال قائل [من الوافر]:

---

(1) «الكامل» 3/ 106.

لـقـد زاد الـحـيـاة إلـيَّ حـبـاً   بـنـاتـي إنـهـن مـن الـضـعـافِ

قال عمران بن حِطّان الخارجي [من الوافر]:

لـقـد زاد الـحـيـاة إلـيّ بـغـضـاً   وحُـبـاً لـلـخـروج أبـو بـلال[1]

أحـاذر أن أمـوتَ عـلـى فـراشـي   وأرجـو الـموت تَـحْـتَ ذُرَى الـعَـوَالي

فـمـن يـك هَـمُّـه الـدنـيـا فـإنـي   لـهـا والله ربِّ الـبـيـت قَـالِـي

ويقول قائلهم [من الطويل]:

ومـن يـخـش أَطْرَافَ الـمـنـايـا فـإنـنـا   لَبِسْنَا لَهُن السَّابِغَاتِ من الصَّبْرِ

فـإنَّ كـريـه الـمـوتِ عـذبٌ مَـذَاقُـهُ   إذَا مَـا مَـزَجْـنَـاهُ بِـطـيـبٍ مـن الـذِّكْـر

ومـا رُزِقَ الإنـسـانُ مِـثْـلَ مَـنِـيّـةٍ   أراحَتْ من الدنيا ولم تُخْزِ في القبر

وهم حتى في غزلهم يمزجون بين الشجاعة والغزل، ويوفقون بين حب الموت وحب الحياة، ويتقربون إلى من يحبون بحسن البلاء في الأعداء، إن شئت فاقرأ قول قَطَري [من الطويل]:

لـعـمـرك إنـي فـي الـحـيـاة لـزاهـدٌ   وفـي الـعـيـش مـا لـم أَلْـقَ أُمَّ حَـكِـيـمِ

مـن الـخَـفِـرَات الـبـيـض لـم يُـر مِـثْـلُـهـا   شِـفَـاءً لِـذِي بَـثٍّ ولا لِـسَـقِـيـمِ

لـعـمـرك إنـي يـومَ ألـطِـم وَجْـهَـهَـا   عـلـى نَـائِـبَـاتِ الـدَّهْـرِ جِـدُّ لَـئِـيـمِ

ولـو شَـهِـدتـنِـي يَـوْمَ دُولَابَ أَبْـصَـرَتْ   طِـعَـانَ فَـتًـى فِـي الـحـربِ غَـيْـرَ ذَمِـيـمِ

* * *

ولـو شـهـدتَـنْـا يـوم ذَاكَ وَخَـيـلـنَـا   تُـبـيـحُ مـن الـكـفـار كـل حَـرِيـمِ

رَأَتْ فِـتْـيَـةً بـاعـوا الإلـه نُـفُـوسَـهُـمْ   بـجـنـاتِ عَـدْنٍ عـنـده ونـعـيـمِ

إن كان الأدب ظل الحياة الاجتماعية وصورة من صورها، فأدب الخوارج صورة صادقة صحيحة من صور حياتهم. لقد كانوا شجعاناً لا يبالون الموت، حتى أدخلوا الرعب على قلوب خصومهم، فكان معاوية بن قرَّة يقول: لو جاء «الديلم من ها هنا، والحَرُورِية (أي الخوارج) من ها هنا لحارَبْتُ الخوارج» أي لأنهم أشد خطراً؛ وكان العدد القليل من الخوارج يوقع الفزع والرعب في العدد الكثير من غيرهم.

وقد قال في هذا المعنى عيسى بن فاتك الخارجي لما هزم الخوارجُ جنود السلطان يوم آسك [من الوافر]:

---

(1) أبو بلال: هو مرداس بن أدية.

فلما أصبحوا صلُّوا وقاموا	إلى الْجُرْدِ العِتاق مسوَّمينا
فلما اسْتَجْمَعُوا حَمَلوا عليهم	فظل ذوو الجعائِلِ يُقْتَلونا
بقيةَ يومِهِم حتى أتاهم	سوادُ الليل فيه يُراوِغُونَا
يقول بصيرهُمْ لما أتاهم	بأن القوم ولَّوا هاربينا
أألْفَا مُؤمن فيما زَعَمْتمْ	ويهزِمُهم بآسَكَ أربعونا
كذبتم ليس ذاك كما زَعَمْتُمْ	ولكنَّ الخوارجَ مؤمنونا
هم الفئة القليلة غيْرَ شَكٍّ	على الفِئَة الكَثيرَة يُنْصَرُونا
أطعْتم كلَّ جَبَّار عَنِيدٍ	وما مِنْ طَاعَةٍ للظالمينا

من أجل هذا كان كلامهم كسهامهم، وخطبهم كقلوبهم؛ يصفهم عبيد الله بن زياد فيقول: «لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع»، ويروي المبرد «أن عبد الملك بن مروان أُتِيَ برجل منهم، فبحثه فرأى منه ما شاء فهماً وعلماً، ثم (بحثه فرأى منه ما شاء أَرَباً ودَهْياً، فرغب فيه واستدعاه للخروج عن مذهبه، فرآه مستبصراً محقِّقا، فزاده في الاستدعاء، فقال له: لتُغْنِك الأولى عن الثانية، وقد قلتَ فسمعتُ، فاسمع أَقُلْ. قال له: قل. فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزيّن له من مذهبهم بلسان طلِق، وألفاظ بيِّنة، ومعانٍ قريبة. فقال عبد الملك: لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلِقَت لهم وأني أوْلَى بالجهاد منهم».

* * *

لقد كانت ثقافة الخوارج ـ بحكم غلبة البداوة عليهم ـ ثقافة عربية خالصة، لا أثر فيها لفلسفة اليونان، كما هو الشأن في ثقافة المعتزلة؛ ولا أثر فيها لثقافة الفرْس كما هو الشأن في الشيعة. ثقّف الخوارج ثقافة أدبية لغوية على نمط العرب في ثقافتهم، وثقافة إسلامية على النمط المعهود في عصرهم، من تفهُّم للكتاب والسُنّة في سهولة ويسر؛ فإن جادلوا في الدين فاحتجاج بظواهر النصوص وتمسك بحرفيتها، فكان على أدبهم هذا الطالع.

لذلك كان مظهر أدبهم من جنس أدب العرب، لا كُتُب تؤلّف، ولا بحوث تصنّف، ولا موضوع يحلَّل، ولكنه شِعْر كثير وخُطَبٌ كثيرة؛ وحِكَم منثورة. وقد أنتجوا في هذا نتاجاً ضاع كثيره وبقي قليله، ولو لم يحفظ لنا المبرد في كتابه **«الكامل»** طائفة صالحة منه لعميَ علينا أمره. وقد دلنا هذا القليل المروي على الكثير الضائع، كما لم يبق في أيدينا ـ على ما أعلم ـ من دواوينهم إلا ديوان الطِّرِمَّاح الشاعر الخارجي.

وأكثر ما روي لنا من شعرهم وخطبهم وحكمهم ونوادرهم كان في العصر الأموي. أما

ما رُوي لنا في العصر العباسي فقليل؛ وربما كان السبب أن أمرهم ضعف في العصر العباسي فضعف أدبهم تبعاً لذلك، أو أن مدوِّني الأدب في العصر العباسي أباحت لهم السياسة أن يرووا الأدب الخارجي الأموي؛ لأن هذا الأدب خصم للدولة الأموية، وخصومتها حلال في نظرهم من جميع الوجوه، أما خصومة الخوارج للعباسيين فمبغضة مكروهة. فإن اعترضت بأن الشعر الشيعي قد روي وحفظ في العصر العباسي، وهو خصم كخصومة الخوارج، قلنا إن الشيعة لم يضعف أمرهم في العصر العباسي ضعف أمر الخوارج، وظل منهم قوم ذوو جاه يعطفون على آثار الشيعة، فإن لم يستطيعوا حفظه جهراً حفظوه سراً، فإذا قوي أمرهم أظهروه. أما الخوارج فلم يبق لهم في المدن من يعنى بأمرهم كثيراً. ثم إن الأدب الخارجي أدب لسان لا أدب مكتوب، فكان يتطلب لحفظه أن يذهب رواة الأدب كالأصمعي إليهم ليأخذوه عنهم، وأكثر هؤلاء الرواة كانوا صنائع للدولة العباسية يتقربون إليهم برواية ما يرضيهم.

على كل حال ليس من شأننا في هذا الجزء أن نقف طويلاً عند الأدب الخارجي الأموي، فإن نظرنا إلى الأدب الخارجي العباسي رأينا كثيراً منه أدباً إباضياً؛ وقد حفظت مكاتب الإباضية في المغرب وعمان بعض آثارهم التي ترجع إلى العصر العباسي الأول، وإن لم نقف عليها. وربما كان ألمع شيء في الأدب العباسي ما قيل في حادثة الوليد بن طريف التي ذكرناها قبل؛ فقد حاربه يزيد بن مزيد الشيباني، وكان مسلم بن الوليد (صريع الغواني) متصلاً به، فنوّه بحروبه للخوارج في شعره؛ من قصيدته المشهورة التي مطلعها [من البسيط]:

أَجْررْتُ حَبْلَ خليع في الصِّبَا غزلِ ... وشَمَّرَت هِمَمُ العُذَّال في العذل

وقد أطال فيها وصف حروبه مع الخوارج ثم قال [من البسيط]:

ويوسُفُ البَرْمُ قد صَبَّحْتَ عَسْكَرَهُ ... بعكسر يَلْفِظُ الأقدارَ ذي زَجَلِ[1]

والمارقُ ابن طَريف قد دَلَفْتُ له ... بعسكر لِلْمَنايا مُسْبِلٍ هَطِلِ

لما رآك مُجِدًّا في منيَّته ... وأنَّ دفعك لا يسطاع بالحيل

شَامَ النزَال فأبرقت اللِّقَاءَ له ... مقدِّم الْخَطْوِ فيه غيرَ متكل[2]

إلى آخر القصيدة، وقد عددنا هذا أدباً خارجيًّا لأنه يتصل بحوادث الخوارج ويلقي ضوءاً على حروبهم.

ولما مات الوليد بن طريف وقفت منه أخته الفارعة الخارجية موقف الخنساء من

---

(1) ذو زجل: أي ذو أصوات ورجة من كثرته وعدته. (2) ديوانه ص 1 وما بعدها.

أخويها، ورثته بجملة قصائد، منها قصيدتها المشهورة [من الطويل]:

بـتَـلٍّ نُـهـاكَـى رَسْـمُ قَـبْـرٍ كـأنَّـه ... عَلَـى جَبَـلٍ فَـوْقَ الْـجِبَـالِ مُـنِيـفِ
تَـضَـمَّـنَ مَـجْـداً عُـدْمُـلِـيًّـا وسـؤْدَداً ... وَهِـمَّـةَ مِـقْـدَامٍ وَرَأْيَ حَـصِـيـفِ
فيـا شَجَـرَ الـخـابـور مـا لـكَ مُـورِقاً ... كـأنـكَ لَـمْ تَـجْـزَعْ عَـلَـى ٱبْـنِ طَـرِيـف
فَتًى لا يُـحِـبُّ الـزَّادَ إلّا مِـنَ الـتُّـقَـى ... ولَا الـمـالَ إلّا مِـنْ قَـنـاً وسُـيُـوفِ
ولا الـذُّخـرَ إلّا كُـلَّ جَـرْدَاءَ صِـلْـدِمٍ ... مُـعَـاوِدَةٍ لـلـكَـرِّ بَـيْـنَ صُـفُـوفِ
كـأنَّـكَ لَـمْ تَـشْـهَـدْ هُـنَـاكَ ولَـمْ تَـقُـمْ ... مَقَـاماً عَـلَـى الأعْـدَاءِ غَـيْـرَ خَـفـيـفِ
ولَـمْ تَـسْـتَـلِـمْ يـوْمـاً لِـوِرْدِ كَـرِيـهَـةٍ ... مِـنَ الـسَّـرْدِ في خَـضْـرَاءَ ذَاتِ رَفِـيـفِ
ولَـمْ تَسَعْ يَوْمَ ٱلْحرب وٱلْحَرب لاقحٌ ... وسُـمْـرُ ٱلْـقَـنَـا يَـنْـكُـزْنَـهـا بِـأُنُـوفِ
حَليفُ النَّدَى ما عاشَ يَرْضَى به النّدَى ... فإنْ مـاتَ لا يَـرْضَـى الـنَّـدى بِحَـليـف
فَـقَـدْنَـاكَ فِـقْـدَانَ الـشَّـبَـابِ وَلَـيْـتَـنَـا ... فَـدَيْـنَـاكَ مِـن فِـتـيـانِـنـا بِـأُلُـوفِ
ومـا زال ـ حتَّى أزْهَـقَ الـمَـوْتُ نَـفْـسَـهُ ... شَـجـاً لِـعَـدُوٍّ أوْ لَـجـاً لِـضَـعِـيـفِ
أَلَا يـا لَـقَـوْمِـي لِـلـنَّـوَائِـبِ وَالـرَّدَى ... وَلِـلْأرْضِ هَـمَّـتْ بَـعْـدَهُ بِـرُجُـوفِ
أَلَا يـا لَـقَـوْمِـي لِـلـنَّـوَائِـبِ وَالـرَّدَى ... وَدَهْـرٍ مُـلِـحٍّ بِـالْـكِـرَامِ عَـنِـيـف
وَلِـلْـبَـدْرِ مِـنْ بَـيْـنِ الْـكَـوَاكِـبِ إذْ هَـوَى ... وَلِـلـشَّـمْـسِ لَـمَّـا أزْمَـعَـتْ بِـكُـسُـوفِ
وَلِـلَّـيْـثِ كـلَّ الـلَّـيْـثِ إذْ يَـحـمِـلُـونَـه ... إلَـى حُـفْـرَةٍ مَـلْـحُـودَةٍ وَسَـقِـيـفِ
أَلَا قَـاتَـلَ اللهُ الـجُـثَـا حَـيْـثُ أَضْـمَـرَتْ ... فَـتًـى كَـانَ لِـلْـمَـعْـرُوفِ غَـيْـرَ عَـيُـوفِ
فَـإنْ يَـكُ أرْدَاهُ يَـزِيـدُ بْـنُ مَـزْيَـدٍ ... فَـرُبَّ زُحُـوفٍ لَـفَّـهَـا بِـزُحـوف
عَـلَـيْـهِ سَـلَامُ اللهِ وَقْـفـاً فـإنـنـي ... أرَى الـمَـوْتَ وَقـاعـاً بِـكُـلِّ شَـرِيـفِ

ومنها قصيدتها [من المتقارب]:

ذكــرتُ الــوَلِــيــدَ وأيَّــامَــهُ ... إذ الأرضُ مــن شَـخْـصِـه بَـلْـقَـعُ
فـأقْـبَـلْـتُ أطْـلُـبُـهُ فـي الـسَّـمـاء ... كـمـا يَـبْـتَـغِـي أنـفُـهُ الأجْـدَعُ
أضـاعَـكَ قـومُـكَ فـلـيَـطـلـبـوا ... إفـادةً مـثـل الـذي ضَـيَّـعـوا
لـوَ أنَّ الـسُّـيـوفَ الـتـي حَـدُّهـا ... يـصـيـبـك تَـعْـلَـمُ مـا تـصـنـع
نـبَـتْ عَـنْـكَ إذ جُـعِـلَـت هَـيْـبَـةً ... وخـوفـاً لِـصَـوْلـك لا تَـقْـطَـعُ

إلخ.

خاتمـــة

ونظرة عامة إلى ما عرضنا له من هذه الفروق في ذلك العصر ترينا كيف تفرق الناس إلى شيع وأحزب ومذاهب، مع أنا لم نذكر فيما ذكرنا إلا الطوائف الرئيسية، وكل طائفة تَفَرّع منها فروع يصعب عدها؛ فقد انقسم المعتزلة إلى نحو ثلاث عشرة فرقة، والخوارج إلى نحو عشرين، والشيعة إلى نحو ثلاثين، والمرجئة إلى نحو سبع؛ هذا عدا فرقاً أخرى لم نذكرها، إذ لم يتسع لها صدر كتابنا، وهذا أيضاً عدا ما كان في المملكة الإسلامية من الديانات الأخرى، من اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة، وانقسام كل من هؤلاء إلى مذاهب ونحل.

وكان بجانب هؤلاء جميعاً جماعة من الشكاك، رأوا هذه المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة، والأدلة المتعارضة، فشكوا فيها جميعاً وكفروا بالجدل، وقالوا: إنه لا يُسْلم إلى إيمان، وقالوا: «كل ما ثبت بالجدل، فبالجَدَل يُنْقَض».

وحتى هؤلاء لم يشاؤوا أن يكونوا فرقة واحدة، بل انقسموا إلى فرق ثلاث: فمنهم فرقة عممت شكّها في كل شيء حتى في إثبات الإله والنبوة، «فلم تحقق الباري ولا أبطلته، ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها، وهكذا في جميع الأديان، والأهواء، لم تُثْبِتْ شيئاً من ذلك ولا أبطلته، وقالوا: إن الحق في أحد هذه الأقوال بلا شك؛ إلا أنه غير بيّن ولا ظاهر ولا متميز»؛ وكان إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي تدل أقواله على أنه كان يذهب هذا المذهب.

وفرقة من هؤلاء الشكاك أثبتوا الإله، وشكوا فيما عدا ذلك حتى النبوات، «فأثبتت الخالق وقطعت بأنه حق، ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها، ولا حققت دين ملّة ولا أبطلته».

وفرقة ثالثة «أثبتت الإله والنبوة وشكّت فيما عدا ذلك، فقطعت أن الله حق، وأن النبوة حق وأن محمداً رسول الله، ثم لم تقطع بشيء بعد ذلك».

حجج هؤلاء الشكاك أنهم قالوا: «إن وجدنا الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن الأوائل، وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتنتصف

منها، وربما غلبت هذه في مجلس، ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر على حسب قوة نظر المناظر وقدرته على البيان، فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم.. فصح أن ليس ها هنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان لما أشكل على أحد ولما اختلفت الناس في ذلك، كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم، وبَدائهِ عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل شيء عليه برهان لائح. قالوا: ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب؛ فلما بطل هذا صح أن كل طائفة إنما تتبع إمّا ما نشأت عليه، وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبت ولا يقين. قالوا: ونرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها، ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، ونجد آخرين قد تمهروا علم الكلام، وأفنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه، وفخروا بأنه قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج، ثم نجدهم كلهم ـ فلسفيّهم وكلاميّهم ـ مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافاً؛ فالناس بين يهودي يموت على يهوديته، ونصراني يتهالك على نصرانيته وتثليثه، ومجوسي يستميت في مجوسيته، ومسلم يستقتل في إسلامه، واستوى العامي في ذلك مع المتكلم. ثم نجد أهل هذه الأديان في فرقهم كذلك سواء بسواء؛ فإن كان يهودياً أو نصرانياً تمسك بفرقته وتهالك غيظاً على ما عداها؛ وإن كان مسلماً فإما خارجيًّا يستحل دماء سائر أهل ملّته وإما معتزليًّا يكفر سائر فرق ملّته، وإما شيعيًّا لا يتولى سائر فرق ملّته إلخ... فصح أن جميعهم إما متبعاً للذي نشأ عليه والنحلة التي تربى عليها، وإما متبعاً لهواه قد تخيل أنه الحق.. فلو كان للبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف، ولبان على طوال الأزمان ومرور الدهور؛ ونرى الفيلسوف أو المتكلم يعتقد مقالة، ويناظر عليها، ويعادي من خالفها، ويبقي على ذلك حياته، ثم تبدو له بادية فيرجع أشد ما كان عداوة لما كان ينصر، وينصرف يناظر في فسادها، ويجاهد في إبطالها. قالوا **فدل هذا كله على فساد الأدلة وتكافئها**. قالوا: وبراهينكم التي تقيمونها، إما أن تكون عن طريق الحواس، وإما أن تكون عن ضرورة العقل وبديهته، ولو كانت كذلك لم تختلفوا كما لم تختلفوا فيما يدرك بالحس وبديهة العقل، مثل أن ثلاثة أكثر من اثنين، وأن المرء لا يكون قائماً قاعداً في وقت واحد، وإما أن تكون قد صحت عن طريق غير الحواس وبداهة العقل فما نوع هذا الدليل؟ وما قيمته إذا كان يصلح لكم ولغيركم وللشيء ونقيضه؟»[1].

---

(1) لخصنا هذا المذهب من كلام ابن حزم في الفصل في «الملل والنحل»، جزء 5/ 119، وما بعدها، وقد أطال في الرد عليهم فليرجع إليه من شاء.

وهذا المذهب ـ مذهب الشك ـ يذكّرنا بمذهب السوفسطائية اليونانية قديماً، ومذهب الذرائع ـ البراجماتزم ـ حديثاً. وقد كان لهذا المذهب أثر كبير في الصوفية، إذ رأوا أن البراهين المنطقية لا تكسب إيماناً صحيحاً فطلبوا الإيمان من طريق الوجدان.

* * *

وأيًّا ما كان، فقد انتشر في العصر العباسي آراء وملل ونحل لا عداد لها، وكانت الحرب فيها حرباً عواناً بين كل ديانة والديانات الأخرى، وبين كل فرقة في مذهب والفِرَق الأخرى، وأصبحت المملكة الإسلامية ميداناً لكل هذه الحروب. فإن نحن تساءلنا: هل كان كل هذا التفرق لخير المسلمين؟ أوَ لم يكن خيراً لهم أن يكونوا كما كانوا في عهد الرسول ﷺ أمة واحدة وفرقة واحدة تعتقد مبادىء واحدة؟

قلنا: إن ذلك كان ككل شيء في عالمنا، ليس خيراً صرفاً ولا شرًّا صرفاً، وإن هذا الانقسام والتفرق كان نتيجة طبيعية لاتساع رقعة البلاد الإسلامية، وتكوّنها من عناصر مختلفة في الجنس وفي العقليات وفي الديانات الموروثة؛ فكان مُحَالاً بعد دخول هذه الطوائف المختلفة في الإسلام أن تعتقد الإسلام في صراحته الأولى وسهولته وبساطته، وكان لا بد أن تمزجه بعقلياتها ودياناتها وأغراضها، وكان ضرورياً للدين أن يتفلسف لأن هذا طور طبيعي من أطوار الدين.

لقد كان من مزايا هذا الاختلاف ما يدل عليه من حرية في الفكر وحرية في سياسة الدولة، فاحتملت كل هذه الآراء والمذاهب حتى المتطرِّف منها؛ ولم يصل إلينا من الاضطهادات إلا القدر القليل بالنسبة لتشعب هذه الآراء والأفكار، وكانت هذه الاضطهادات التي حدثت سياسية أكثر منها دينية.

وكان من مزاياه لذة العقول وغذاؤها ومرانها على التفكير كالمران الذي يستعمله العقل في الحساب والجبر والهندسة.

وكان من مزاياه رقّي فن الجدل والمناظرة رقيًّا باهراً، حتى أصبح بعدُ عِلماً توضع له القوانين والقواعد.

ولكنه ـ من غير شك ـ أضعف شأن الأمة، فلم تعد الحماسة الدينية كما كانت في عصورها الأولى، فإن قَوي العقل فقد ضعف القلب، وإن كثر عدد المسلمين فقد قلَّت قوتهم، ومن أجل ذلك وقفت الفتوح تقريباً، وانصرف جهد المسلمين إلى إطفاء الفتن

السياسية والفتن الدينية، وأسلم ذلك إلى ما سنرى من انقسام المسلمين سياسياً إلى ممالك ودول، كما انقسموا قبل إلى مذاهب ونِحَل.

هذا وقد أثرت هذه المذاهب الدينية والكلامية في الأدب أثراً كبيراً ألمعنا إليه قبل، فعمقت موضوعاته، ودقت معانيه؛ وظهر ذلك في الكتب التي أُلّفت في هذا العصر - وخاصة من المعتزلة - ورأينا الشعراء يتلقفون معاني المتكلمين فيدسّونها في أشعارهم، ويعتنق الشعراء بعض المذاهب الدينية والكلامية فينتصرون لها ويعيبون ما عداها، ويمدح بعضهم المتكلمين وبعضهم يذمهم، إلى كثير من مثل ذلك. ونحن نسوق طرفاً قليلاً للتمثيل على ما نقول:

يقول محمد بن يَسير يعيب المتكلمين [من المنسرح]:

يا سائلِي عن مقالة الشِّيَع ... وعن صُنُوفِ الأهواء والبِدَعِ

دَعْ مَن يقودُ الكلام ناحِيَةً ... فما يقود الكلام ذو وَرَعِ

كل أُنَاسٍ بَدِيُّهُمْ حَسَنٌ ... ثم يَصِيرُونَ بعدُ للشُّنَعِ

أكثر ما فيه أن يُقَال له ... لَمْ يَكُ في قوله بِمُنْقَطِعِ

ويقول غيره في ذلك [من البسيط]:

قد نَقَّرَ الناسُ حتى أحدثوا بِدَعاً ... في الدين بالرأي لم تُبْعَث بها الرُّسُلُ

حتى استخفَّ بحق الله أكثرهم ... وفي الذي حُمِّلوا من حَقِّه شُغُلُ

وتعصّب الناشىء الشاعر للمتكلمين، فقال يفتخر بالكلام [من الطويل]:

ونحن أُناس يعرف الناس فضْلَنَا ... بألْسُنِنَا زِينَتْ صُدُورُ المحافِلِ

تُنِيرُ وجُوه الْحقّ عند جوابنا ... إذا أظْلَمَتْ يوماً وجوهُ المسائل

صمتْنَا فلم نترك مقالاً لصامتٍ ... وقُلْنَا فلم نترك مقالاً لقائل

وقال يصف أصحابه من المتكلمين [من البسيط]:

كأنهُمْ في صُدُورِ الناسِ أفئدةٌ ... تُحِسُّ ما أخطأوا فيها وما عَمِدُوا

يُبْدُونَ للناسِ ما تُخْفي ضمائرهم ... كأنهم وَجَدُوا منها الذي وَجَدُوا

دلُّوا على بَاطنِ الدنيا بظَاهِرِها ... وعلمِ ما غابَ عنها بالذي شَهِدُوا

مطالعُ الحق ما من شبهة غَسقَتْ ... إلا ومنهُمْ لديها كَوْكَبٌ يَقِدُ

ثم أخذوا معاني المتكلمين وتلطفوا في عرضها، فقال سعيد بن حُمَيد [من الخفيف]:

قالت: اكتُمْ هوايَ واكْنِ عَن اسْمِي ... بالعزيزِ المهيمنِ الجبارِ

قلت: لا أستطيع ذلك، قالت: ... صرتَ بعدي تقولُ بالإِجْبار

وتخلَّيْتَ عن مَقالَةِ بشْرِ بـ ... ـن غِيَاثٍ لمذهَبِ النَّجَّار[1]

ويقول أبو نوّاس في ترك الشراب وألمَّ بمذهب الخوارج [من الخفيف]:

نالني بالملام فِيها إمامٌ ... لا أرى لي خلافهُ مُستقيما

فاصْرِفاها إلى سِوَايَ فإني ... لَسْتُ إلا عَلَى الحديثِ نديما

جُلُّ حَظِّي منها إذا هي دارتْ ... أن أراها وأن أشمَّ النَّسيما

فكأني وما أزيِّن منها ... قَعَدِيٌّ يُزيِّنُ التَّحْكيما[2]

كَلَّ عن حَمْلِه السلاحَ إلى الحرْ ... ب فأوْصى المطيقَ ألا يُقيما[3]

ويقول أبو نوّاس أيضاً في وصف ممدوحه [من السريع]:

تكلُّ عن إدراكِ تحصيلهِ ... عيونُ أوهامِ الضمايرِ

تنتسبُ الألسُنُ من وصفِهِ ... إلى مَدَى عَجْزٍ وتقصيرِ

ويقول فيه [من الرجز]:

وليُّ عَهْد ما له قرينُ ... ولا له شِبهٌ ولا خَدينُ

أستغفر الله بَلَى هَارُونُ ... يا خَيْرَ مَنْ كان وما يكونُ

إلا النبي الطاهرُ الميمونُ[4]

ويقول [من المديد]:

كمنَ الشنان فيه لَنَا ... ككُمُون النار في حَجَرِهْ[5]

فيتأثر في ذلك بقول بعض المعتزلة في الكُمون.

---

(1) بشر بن غياث: هو بشر المريسي من زعماء المرجئة وكان يقول إن الإنسان يخلق أفعال نفسه؛ والنجار: هو الحسين بن محمد النجار، إليه تنسب فرقة تسمى النجارية، وقد كان يقول بالجبر.

(2) القعدي: واحد القعدة، وهم من الخوارج من رأى رأيهم ولكن قعد عن الخروج على الناس.

(3) ديوانه ص 38.

(4) ديوانه ص 333.

(5) ديوانه ص 345.

ويقول العباس بن الأحنف [من البسيط]:

إذا أردتُ سُلُوًّا كان ناصِرَكم … قلبي، وما أنا من قلبي بمنتصِرِ

فأكثروا وأقِلوا من إساءتكم … فكل ذلك محمولٌ على القَدَر[1]

وقد غضب أبو الهذيل العلّاف المعتزلي من هذا الشعر لأنه يعترف بالجبر، فهجاه العباس - فيما يُظن - بقوله:

يا من يكذب أخبارَ الرسول لَقَدْ … أخطأت في كل ما تأتي وما تذَر

كذَّبْتَ بالقَدَرِ الجاري عليك، فقد … أتاك مني - بما لا تشتهي - القَدَر

ويقول أبو تمام في وصف الخمر:

جَهْمِيةُ الأوصافِ إلا أنَّهُمْ … قد لَقَّبُوها جَوْهَر الأشياء

ويقول محمد بن عبد الملك الزيّات يحرض المأمون على إبراهيم بن المهدي:

ألم ترَ أن الشيءَ للشيء عِلةٌ … يكونُ له كالنار تُقْدَحُ بالزّنْدِ

كذلك جَرَّبنا الأمور وإنما … يدُلكَ ما قد كان قبلُ على البعْدِ

وظَني بإبراهيمَ أن فكَاكَهُ … سيبعثُ يوماً مثلَ أيامهِ النُّكدِ

* * *

والأمثلة على ذلك كثيرة، نجتزىء منها بهذا القدر، للدلالة على أن المتكلمين أثروا في الأدب أثراً بليغاً في الموضوعات، وفي الأشعار، وفي الجدّ، وفي الهزل.

* * *

وبعد، فهذه صورة للمتكلمين، عرضتها كما فهمتها، وكما أرشدني البحث الصادق عنها، أثبت ما فيها من خير وشر، ونفع وضر، فإن أصبتُ فاللهَ أشكر، وإن أخطأت فحسبي أني أخلصت النية وقصدت إلى الحق.

وأكثر ما أتوقع أن يعتب عليّ إخواني من الشيعة فيما سلكت من نقدهم، وتزييف بعض آرائهم، وأن يعجبوا من دعوتي إلى الوئام والوفاق، ثم أتبع ذلك بشيء من النقد والتجريح.

فإليهم أقرر مخلصاً أني لم أقصد في كل ما قلت إلا ما اعتقدت حقاً وصواباً، وجاهدت نفسي ألا أتأثر بإلْفي وعادتي ومذهبي، فلا أنصر رأياً سنّياً لسنّيته، ولا أجرح رأياً

(1) ديوانه ص 141.

معتزلياً لاعتزاله، أو شيعياً لتشيعه. وأظن أن القارىء رأى معي أني قد أنقد الرأي السنّي وأرجّح عليه الرأي المعتزلي أو الشيعي. ولو كنت أتعصب لمذهب لانتصرت له في كل أقواله، ودافعت عنه في جميع آرائه، ولكني رأيت نصرة الحق خيراً من نصرة المذهب، فلعلهم بعد ذلك ينصفون فيقرأوا قولي في هدوء وطمأنينة، ويأخذوا منه ما تستحسنه عقولهم، ويردّوا كذلك في هدوء ما لا يستحسنون، ويقرعوا حجة بحجة، وبرهاناً ببرهان؛ على أنه ليس الغرض الأسمى مقارعة الحجج بالحجج، والاعتزاز بالغلبة، إنما الغرض الأسمى التعاون على إنهاض أهل هذه الملل ورفع مستواهم، وتنقية الخرافات والأوهام من رؤوسهم حتى ينشدوا الحياة الصحيحة، ويتبوأوا من العالم المكان اللائق بهم.

ثم أقرر أن هذا البحث الحر الطليق لا يتنافى والدعوة إلى الوحدة والوئام، فليس البحث يدعو إلى خصام إذا أخلص الجانبان، وما ينبغي للخلاف بين العلماء واختلاف أنظارهم ونظرياتهم أن يفرق بين نفوسهم ويوقع بينهم العداوة والبغضاء. على أنه إن كان ولا بد من عداوة، فمعاداة الناس أهون على نفسي من معاداة الحق.

* * *

والآن أجمع عدتي في البحث، وأدواتي في الدرس، وأنتقل إلى العصر الذي يلي هذا، وهو: «**ظهر الإسلام**» وأعني به المائة الرابعة من التاريخ الإسلامي. وسيرى القارىء أنه عصر أغزر علماً، وأوسع نظراً، وأسطع ضوءاً، وأن الحركة العلمية والأدبية فيه لم تتبع الحركة السياسية، بل كانتا ككفتي الميزان، رجحت الأولى وشالت الثانية.

وأسأل الله العون والهداية والتوفيق.

ـ تم الكتاب ـ

أهم الأحداث في ذلك العصر

أهم الأحداث	التاريخ الهجري	التاريخ الميلادي	بدء السنة الهجرية
قيام الدولة العباسية وخلافة السفاح	١٣٢	٧٤٩	٢٠ أغسطس/آب
خلافة أبي جعفر المنصور	١٣٦	٧٥٣	٧ يوليه/ تموز
قتل ابن المقفع	١٤٥؟	٧٦٢	١ إبريل/ نيسان
موت عمرو بن عبيد المعتزلي	١٤٤؟	٧٦١	١١ إبريل/ نيسان
تأسيس بغداد	١٤٥	٧٦٢	١ إبريل/ نيسان
موت جعفر الصادق	١٤٨	٧٦٥	٢٧ فبراير/ شباط
موت أبي حنيفة	١٥٠	٧٦٧	٦ فبراير/ شباط
موت الأوزاعي	١٥٧	٧٧٣	٢١ نوفمبر/ تشرين الثاني
خلافة المهدي	١٥٨	٧٧٤	١١ نوفمبر/ تشرين الثاني
موت سفيان الثوري وإبراهيم بن أدهم	١٦١	٧٧٧	٢٦ أغسطس/آب
قتل بشار بن برد على الزندقة	١٦٧	٦٨٣	٥ أغسطس/آب
خلافة الهادي	١٦٩	٧٨٥	١٤ يوليه/ تموز
خلافة هارون الرشيد	١٧٠	٧٨٦	٣ يوليه/ تموز
تأسيس الدولة الإدريسية في مراكش	١٧٢	٧٨٨	١١ يونيه/ حزيران
موت مالك بن أنس	١٧٩	٧٩٥	٢٧ مارس/ آذار
موت أبي يوسف القاضي	١٨٢	٧٩٨	٢٢ فبراير/ شباط
نكبة البرامكة	١٨٧	٨٠٢	٣٠ ديسمبر/ كانون الأول
موت محمد بن الحسن	١٨٩	٨٠٤	٨ ديسمبر/ كانون الأول
خلافة الأمين	١٩٣	٨٠٨	٢٥ أكتوبر/ تشرين الأول
خلافة المأمون	١٩٨	٨١٣	١ سبتمبر/ أيلول
موت معروف الكرخي	٢٠٠	٨١٥	١١ أغسطس/آب
أهم الأحداث	**التاريخ الهجري**	**التاريخ الميلادي**	**بدء السنة الهجرية**
موت الشافعي	٢٠٤	٨١٩	٢٨ يونيه/ حزيران

موت أبي عبيدة	٢٠٨	٨٢٣	١٦ مايو/أيار
قول المأمون بخلق القرآن	٢١٢	٨٢٧	٢ إبريل/نيسان
خلافة المعتصم	٢١٨	٨٣٣	٢٧ يناير/كانون الثاني
انتقال عاصمة الخلافة من بغداد إلى سامراء	٢١٩	٨٣٤	١٦ يناير/كانون الثاني
موت أبي الهذيل العلّاف المعتزلي	٢٢٦	٨٤٠	٣١ أكتوبر/تشرين الأول
استمرار محنة خلق القرآن	٢١٨ ـ ٢٣٤	٨٣٣ ـ ٨٤٨	
خلافة الواثق	٢٢٧	٨٤١	٢١ أكتوبر/تشرين الأول
موت بشر الحافي الصوفي	٢٢٧	٨٤١	
موت النظام المعتزلي	٢٣١	٨٤٥	٧ سبتمبر/أيلول
خلافة المتوكل	٢٣٢	٨٤٦	٢٨ أغسطس/آب
الأمر بعدم القول بخلق القرآن	٢٣٤	٨٤٨	٥ أغسطس/آب
موت أحمد بن أبي دواد	٢٤٠	٨٥٤	٢ يونيه/حزيران
موت أحمد بن حنبل	٢٤١	٨٥٥	٢٢ مايو/أيار
موت الحارث المحاسبي	٢٤٣	٨٥٧	٣٠ إبريل/نيسان
موت ذي النون المصري	٢٤٥	٨٥٩	٨ إبريل/نيسان
خلافة المنتصر	٢٤٧	٨٦١	١٧ مارس/آذار
خلافة المستعين	٢٤٨	٨٦٢	٧ مارس/آذار
خلافة المعتز	٢٥٢	٨٦٦	٢٢ يناير/كانون الثاني
خلافة المهتدي	٢٥٥	٨٦٨	١ يناير/كانون الثاني
موت الجاحظ	٢٥٥	٨٦٨	

الفهرس

البـاب الرابـع

في العقائد والمذاهب الدينية في العصر العباسي الأول



